

# ПУТЬ

## ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,  
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА  
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ пяти книжкахъ «Путь» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:  
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В. Эньковскаго, Л. А. Эандера, отца А. Ельчанинова, П. Н. Иванова, Л. П. Карсавина, Н. А. Клепинина, С. Каверца (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О. Лоссаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларца (Англія), А. Петрова, А. М. Ремизова, В. Сперанскаго, П. Тиллина (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкаго, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Эли Эйнсонъ, Г. Эренберга (Германія) и кн. Д. А. Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы :  
Ю, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 5-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается  
въ конторѣ журнала.

№ 5.

ОКТАБРЬ-НОЯБРЬ 1926

№ 5.

### ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.		Стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. — Благо- датные завѣты преп. Сергія русскому богословствованію..	3	8. Вл. Соловьевъ. — Письмо къ Л. Толстому о воскресеніи Христа	97
2. Н. Н. Алексѣевъ. — Идея «Зем- наго Града» въ христіанскомъ вѣроученіи .....	20	9. А. К. — Отношеніе Англиканской Церкви къ Православію .....	100
3. Н. Бердяевъ. — Церковная смута и свобода совѣсти .....	42	10) Л. Зандеръ. — Три студенческихъ съѣзда .....	104
4. Г. П. Федотовъ. — Объ антихри- стовомъ добрѣ .....	55	11. В. Сперанскій. — Религіозно-пси- хологии, наброски совѣтской Рос- сін .....	108
5. Н. С. Арсеньевъ. — Пессимизмъ и мистика въ древней Греціи	67	12. Кн. Д. А. Шаховской. — На пра- вахъ разговора .....	115
6. Письмо профес. Ганса Эренберга прот. С. Булганову о православіи и протестантизмѣ и отвѣтъ прот. С. Булгакова .....	87	Новыя книги:	
7. Г. Г. Кульманъ. — Протестантизмъ и Православіе .....	93	13. Н. Бердяевъ. — Новая книга о Яковѣ Беме .....	119
		14. Б. Вышеславцевъ. Наука о чуде- сахъ .....	123
		15. Б. Вышеславцевъ. — Религіозно- аскетическое значеніе псевроза ..	128
		16. Н. Бердяевъ. — Антихристіанская мысль (Цельс) .....	131
		17. С. Франкъ. — Новая этика нѣ- мецк. идеализма (Н. Гартманъ)	133



# БЛАГОДАТНЫЕ ЗАВѢТЫ ПРЕП. СЕРГІЯ РУССКОМУ БОГОСЛОВСТВОВАНІЮ. \*)

---

## I.

Жизнь Церкви движима дыханіемъ Духа Святаго, пребывающаго въ ней, и въ-  
дѣніемъ этой жизни обладаютъ въ наивысшей степени тѣ, которые очищаютъ чув-  
ствія подвигомъ и становятся исполнены Духа Св. Святость есть осознаніе истин-  
наго богомудрія и богомыслія. Въ жизни святыхъ обрѣтаются кладези боговѣдѣ-  
нія, отсюда должно черпать свои вдохновенія и умствующее богословіе, которое  
стремится постигать разумомъ богооткровенныя истины и школьному изученію под-  
вергаетъ ихъ многообразные лики. Постольку богословіе, какъ дѣло школы, есть  
по природѣ своей схоластика, но подлинная, добрая схоластика экаетъ надъ собой  
и выше себя не школьное, духовное боговѣдѣніе святости. И наше русское пра-  
вославное богословствованіе, какъ и трудъ нашей школы, совершаются водитель-  
ствомъ нашихъ угодниковъ-боговидцевъ, и въ числѣ ихъ ближе всего стоитъ намъ  
великій Игуменъ русской земли, Радонежскій и вся Россія, а нынѣ и Парижскій  
и иныхъ странъ преп. Сергій. Уже признано высокими умами отечественными, что  
преп. Сергій былъ и остается воспитателемъ русскаго народа, его пѣстуномъ и ду-  
ховнымъ вождемъ. Но намъ надо познать его и какъ благодатнаго руководителя  
русскаго богословствованія. Свое боговѣдѣніе заключилъ онъ не въ книги, но въ  
событія жизни своей. Не словами, но дѣлами и этими событіями молчаливо учить  
онъ насъ боговѣдѣнію. Ибо молчаніе есть рѣчь будущаго вѣка, а нынѣ оно есть сло-  
во тѣхъ, кто еще въ этомъ вѣкѣ вступилъ въ будущій. Молчаливое слово, сокровен-  
ное, предстоить одѣвать въ слова, переводить на нашъ языкъ человѣческій намъ,  
схоластамъ и умникамъ этого вѣка, питать свое богословствованіе отъ источника  
боговѣдѣнія. Чудесно молитвой преп. Сергія изведенъ былъ изъ земли источникъ  
свѣжихъ и чистыхъ водъ, и отъ земли сердца и ума нашего и нынѣ да изводитъ онъ  
рѣки богословія. На небѣ умномъ начерталъ свои знаки преп. Сергій, и надъ наши-

---

\*) Рѣчь на годичномъ актѣ Парижскаго Богословскаго Института 7 іюня 1926 года.

ми головами горить и сіяеть его созвѣздіе. И даіюу благодатнаго, благочестиваго почитанія является ииѣ възрѣтъ на это созвѣздіе.

Что знаемъ мы о природныхъ дарованіяхъ и образованіи преп. Сергія? Житіе содержитъ объ этомъ лишь скудныя данныя, соотвѣтственныя всей общей скудости тогдашняго русскаго просвѣщенія. Это была самая мрачная пора татарскаго ига, иачинающаяся русская культура была растоптана ордынскимъ иашествіемъ, тма одичанія, умствеинаго и духовиаго, налегла на иашу родииу, и вся наша, хотя и зачаточная, образованность испытала параличъ. И этотъ мракъ становится все гуще и тягостиѣй, если мы вспомнимъ, что западный міръ переживалъ еще небывалый подъемъ и ипоръ творческихъ силъ. Завершился столь блистательный и плодотворный для западнаго богословія вѣкъ схоластики. Католичество уже имѣло своего Бонавентуру, и Дунсъ Скотта и Оому Аквинскаго, вмѣстѣ съ многими иными, явленіе Виклефа и Гуса уже предвозвѣщало катастрофы реформаци, начавшееся возрожденіе — *trecento* и *quatracento* — сулило грядущій гуманизмъ. Полиота духовныхъ силъ Запада и заложенныхъ въ ней возможностей уже обозначилась вмѣстѣ съ трагическимъ ихъ противоборствомъ. И въ это самое время русская земля была скована безвременнымъ морозомъ, и вмѣсто парижскихъ и иныхъ университетовъ обучалась грамотѣ по псалтири у мѣстнаго дьячка. Но въ это же время иа небѣ духовномъ всходила звѣзда преп. Сергія, лишній разъ свидѣтельствуя людямъ, сколь непостижимы пути Божіи и суды Его. Ибо все богатство духовное земли западной не дало ей въ это время *одного* такого сокровища, какое было послано Богомъ землѣ русской въ преп. Сергіѣ

Нои юный Вареоломей, боярскій сынъ изъ-подъ Ростова, все свое школьное просвѣщеніе получилъ въ подобной дьячковской школѣ, причемъ, по свидѣтельству житія, сначала былъ мало способенъ и къ этому ученію и лишь послѣ чудеснаго явленія ему ангела въ образѣ ииока онъ получилъ силу разума. О природномъ умѣ преподобнаго мы можемъ догадываться лишь иа основаніи общаго впечатлѣнія отъ всей его жизни и многосторонней дѣятельности. По всему этому надо заключить, что преп. Сергій прииадлежалъ къ числу наиболѣе выдающихся русскихъ умовъ: на всѣхъ его дѣйствіяхъ лежитъ печать какой-то вѣриости и проницательности, высшей мудрости, не только духовной, но и гражданской и общественной. Заслуживаетъ особениаго вииманія еще та черта его житія, что въ руководствѣ монастыремъ преподобный прилагалъ особенную заботу къ приобрѣтенію и изготовленію четіихъ книгъ или къ составленію библіотеки изъ таковыхъ книгъ, которыя предназначались и для келейнаго чтенія монаховъ.\*) Извѣстно, что преп. Сергій осо-

\*) Въ библіотекѣ Троицкой Лавры сохранились нѣкоторыя рукописныя книги отъ врмени преп. Сергія: Пятикнижіе Моисея, собранія нѣкоторыхъ книгъ Ветхаго Завѣта, Паремійникъ, Евангеліе, поученія Св. Ефрема Сирина, 16 главъ Св. Григорія Богослова, «Слова постническія» преп. Исаака Сирина, писанныя при преп. Сергіи въ 1381 г. и др.

бенно дорожилъ нѣкимъ инокомъ Аѳанасіемъ, который былъ «въ добродѣтеляхъ мужъ чуденъ и въ божественныхъ писаніяхъ зѣло разуменъ и доброслѣсаніа многа руки его свидѣтельствуютъ» Преп. Сергій хранилъ и выращивалъ ростки духовнаго просвѣщенія. Всѣ эти факты означаютъ собой нѣкое знаменіе, благословеніе прелодобнаго и книжной мудрости, того, что мы называли схоластическимъ просвѣщеніемъ въ соединеніи съ подвигомъ духовнымъ, — они не дѣлаютъ еще изъ обители преп. Сергія такого научнаго схоластическаго центра, хотя и общаютъ его въ будущемъ. Здѣсь можно установить лишь тотъ фактъ, что, хотя вся жизнь преп. Сергія протекла внѣ догматическихъ споровъ и вопросовъ, но онъ является для своего времени печальникомъ и насадителемъ прервавшагося тогда богословскаго просвѣщенія и какъ будто изъ глубины временъ благословляетъ и наши нынѣшнія къ тому же слабыя усилія, совершаемая подъ покровомъ его имени.

Однако не эти, сравнительно все же второстепенные факты должны привлечь нынѣ наше вниманіе, не просвѣщеніе, но само богомысліе и боговѣдніе преп. Сергія, которое повѣдалъ онъ своей жизнью, образомъ своего благочестія и богопочинанія.

И здѣсь передъ нашими духовными очами предстаетъ огромный, можно сказать, потрясающей важности фактъ. Юный 23-х-лѣтній новоначальный инокъ, вмѣстѣ съ братомъ своимъ Стефаномъ удалившійся въ пустыню, на мѣстѣ своей будущей обители ранѣе всего соорудилъ деревянную церковь и ее безъ всякаго колебанія, отвѣтствуя на сокровенное желаніе сердца и внемля своему боговѣднію, посвящаетъ *Пресвятому Имени Живоначальной Троицы*, и это былъ будущій Троицкій соборъ будущей Троице-Сергіевской Лавры. Господь до рожденія преп. Сергія явилъ его какъ избраннаго служителя, читателя и ученика пресв. Троицы. Еще будучи во чревѣ матери прокричалъ младенецъ трижды во время божественной литургіи, тѣмъ самымъ являя и предугадуя дивное свое вѣдѣніе и почитаніе божественнаго тричислія. Такъ восприняли это знаменіе современники и жизнеописатели преп. Сергія (въ частности Епифаній). Посвященіе храма во имя св. Троицы не можетъ почитаться обычнымъ и принятымъ на Руси до преп. Сергія. Оно само по себѣ было, скорѣе, новшествомъ и нѣкимъ дерзновеіемъ, столь удивительнымъ въ юномъ смиренномудромъ Сергіи. И однако — особенно настойчиво утѣряетъ насъ житіе, — безъ всякаго колебанія, съ полной рѣшимостью, ловинуясь несумнѣнному внутреннему голосу нарекъ преп. Сергій Пресвятое Имя своему храму и обителн.\*\*) Какъ можно смотрѣть на это внѣшнимъ взглядомъ? Деревенскій поселянинъ, полумужикъ, юный, непросвѣщенный, избираетъ для себя — правда самый возвышенный

\*) «Ты высказалъ — отвѣтствовалъ на предложеніе своего брата преп. Сергій, говорить житіе Епифанія — то самое, что давно было у меня на душѣ, чего я всѣмъ сердцемъ желалъ, но не дерзалъ высказать. Любезно мнѣ слово твое: пусть эта церковь будетъ освящена во Имя Пресв. Троицы. Ради послушанія я вопрошалъ тебя; не хотѣлось мнѣ имѣть въ семъ волю свою, и вотъ Господь не лишилъ меня желанія сердца моего».

и важный догмат христiанской вѣры, но и самый таинственный и трудный какъ для точнаго выраженiя, такъ и для спекулятивнаго постиженiя, — получается какая-то вопiлющая несообразность. Но преп. Сергiй имѣлъ *опытное вѣдѣнiе* о пресв. Троицѣ, онъ зналъ, что дѣлалъ. Ибо, помимо схоластически-спекулятивнаго постиженiя догмата о трининости, есть прямое вѣдѣнiе о Ней, обѣтованное и засвидѣтельствованное Спасителемъ: «аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдаетъ, и Отецъ Мой возлюбитъ его, и къ нему приидеи и обитель у него сотворима» (Io. 14:23), и на этотъ путь вѣдѣнiя вступилъ преподобный съ самаго начала жизни своей, такъ что въ 23 лѣтнемъ юношѣ уже открылся читатель пресв. Троицы.

Въ посвященiи храма выражается особое духовное избранiе, отвѣтъ на нѣкоторый зовъ, звучащiй въ душѣ человѣка. И, вслушивался въ эти зовы, чрезъ совершающiяся на русской землѣ посвященiя храмовъ, мы проникаемъ въ тайники богочислалiя и богооткровенiя. Единъ Духъ, дѣнжущiй Церковь, но дары и служенiя различны (I Кор. 12,4). И хотя погматъ пресв. Троицы есть основоположный въ христiанской вѣрѣ и для всѣхъ христiанъ вѣломый и обязательный, но есть вѣдѣ и другiе догматы и догматическiя событiя, именнѣ которыхъ освящаются храмы. Полнота Церкви объемлетъ всѣ церковныя погматы, и однако въ разныя времена и у разныхъ лицъ выступаютъ въ сознанiи, воспрiимлются съ наибольшей остротой тѣ или другiя стороны христiанскаго догмата. И особый, нарочитый даръ преп. Сергiя влекъ его къ гайнѣ пресв. Троицы и содѣлалъ изъ него Ея избраннаго служителя и читателя. Что узрѣлъ и о чемъ повѣдалъ своимъ молчанiемъ о семъ преп. Сергiй? Не дерзновеннѣ ли вопросъ сей? «Любити убо камъяко безбѣдное страхомъ удобѣе молчанiе», но любовь къ преподобному и желанiе научиться отъ него не повелѣваетъ ли поборотъ страхъ и вперять взоръ свой въ духовный ликъ преподобнаго? Онъ самъ, Сергiй смиренномудрый, въ семъ да поможетъ паствѣ своей.

Здѣсь камъ не обойтись безъ вспомогательной постройки лѣсовъ спекуляции. \*) Богъ, во св. Троицѣ сущiй, есть Любовь, и эта Любовь есть самая жизнь Божественнаго трiединства, само трiединство, какъ предвѣчный актъ любви-взаимности, въ которой Трн суть Одинъ и Одинъ суть Три, единый трiпостасный, абсолютный, божественный Субъектъ, Сущiй-Иегова, божественное Я. Человѣкъ созданъ по образу Божiю и посему въ себѣ онъ таитъ возможность боговѣдѣнiя. Всякiй человѣческiй субъектъ есть я, впостась, единое подлежащее безконечныхъ своихъ сказуемыхъ или самополаганiй. Я непосредственно дано субъекту, какъ основное его самополаганiе, оно неопредѣлимо, хотя и лежитъ въ основѣ всѣхъ опредѣленiй или всяческой сказуемости. Оно смотрится само въ себя, самополагается: я есть я, есть я или короче: я, я, я, ..., пробѣгающiе зеркальныя лики единаго лица, которое грам-

\*) Здѣсь въ краткихъ и бѣглыхъ чертахъ намѣчаются построенiя, нарочито излагасмыя въ работѣ: «Главы о Трининости» (гот. къ печ.)

матика называется поэтому *первое* лицо. Въ этомъ своемъ самосознаніи, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть и самополаганіе (по выраженію Фихте, *absolute Thathandlung*) я абсолютно и вѣчно. Оно смотритъ изъ вѣчности во время, оно изъ иѣкоторой внѣпространственности созерцаетъ движеніе, въ немъ нѣтъ сознанія, что оно возникло во времени, оно вѣчно и пребываетъ, оно есть сущій, оно есть абсолютный субъектъ, Я. Таково самосознаніе я, намъ непосредственно вѣдомое, таково это чудо я, котораго мы не примѣчаемъ, лишь потому, что его умное солнце всегда горитъ на горизонтѣ нашей жизни, и въ свѣтѣ его мы ее созерцаемъ, и намъ также невозможно помыслить его угасшимъ какъ и когда либо не сіявшимъ. Это око вѣчности въ душѣ нашей есть образъ Божій въ насъ, образъ Сущаго, Впостаснаго Бога, Божественнаго Я. Тѣмъ же образомъ Я говоритъ о Себѣ Богъ, какъ говоритъ о себѣ и человѣкъ, и это не антропоморфизмъ, но богоподобіе человѣка.

И однако тварное, человѣческое я, въ формальномъ самосознаніи абсолютное, оказывается при ближайшемъ всматриваніи неабсолютнымъ и не самодовлѣющимъ, но нуждающимся для своего самораскрытія въ иѣкоторыхъ другихъ данностяхъ, абсолютно-относительнымъ, содержитъ въ себѣ противорѣчіе. Я смотритъ не только въ само себя, въ я же, но и въ не-я, въ то, что своей непрозрачностью отражаетъ его лучи на себя, впрочемъ на этой сторонѣ я намъ нѣтъ нужды останавливаться. Но есть и другая сторона самоопредѣленія я, гдѣ оно оказывается также неабсолютно и нуждается для полноты своего бытія въ нѣкоторомъ онтологическомъ позаимствованіи. Мѣстоименіе перваго лица, какъ *перваго*, предполагаетъ уже и мѣстоименіе второго, а далѣе и третьяго лица. Я въ своей яиности смотритъ не только въ я, въ себя самого, но и въ другое я, ему подобное, т. е. въ ты. Безъ ты и я не есть я или есть не вполне я, ты есть также зеркало я, безъ котораго оно не можетъ воплотить себя увидать. Ты есть другое, подобное я, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть для меня не-я, ибо находится внѣ меня, есть для меня данность, но въ то же время оно дано для меня, какъ условіе моего самосознанія, оно въ этомъ смыслѣ во мнѣ. Одновременно ты есть и мое собственное я, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ со-я для меня, и есть внѣшняя для меня данность, граница я, подвергающая сомнѣнію его абсолютность. Узрѣвъ ты, я уже не можетъ остаться въ самозамкнутости своей, въ своемъ метафизическомъ эгоизмѣ, оно уже нуждается въ ты, чтобы быть я, для полноты своего самосуществованія, для реальности своей. Оно уже не можетъ и не хочетъ забыть ты, и одновременно съ громко произносимымъ я беззвучно шепчетъ и ты. Я оказалось двулико: я-ты или я въ ты, или ты въ я. Я размножилось чрезъ самоудвоеніе. Однако этимъ саморазмноженіе я не исчерпывается. Какъ абсолютное самополаганіе, какъ актъ, я въ самомъ этомъ актѣ имѣетъ свидѣтельство своей реальности, гарантію ея полноты. Однако для реальности ея реализаціи скоро не хватаетъ и ты. Ты неразрывно сопряжено съ я, какъ образъ предмета, отражающійся въ водѣ или въ зеркалѣ, съ самымъ предметомъ. Однако эта нерасторжимость взаимной реф-

лексін такова, що подвергаетъ новому сомнѣнію гарантін реальности или подлинности какъ *я*, такъ и *ты*. Что если это *ты* есть только иначе обернувшееся *я*, надѣвшее шапку-невидимку *не-я*! Вѣдь въ такомъ случаѣ это самоповтореніе или самоотраженіе ничего не обезпечиваетъ, вѣдь если *я* усумнилось въ полнотѣ и абсолютности своей и вышло за поклаши ея изъ себя, въ *не-я*, въ *ты*, то оно должно по крайней мѣрѣ получить твердое и неизмѣнное подтвержденіе реальности своей не черезъ отраженіе только, но и черезъ признаніе и подтвержденіе самого себя въ другомъ *я*, въ *ты*. Для этого должна произойти реальная встрѣча, а она еще не произошла или, вѣрнѣе, не вполне произошла, не вполне удостовѣрена. Я вижу какой-то образъ въ зеркальномъ отраженіи: *я* кланяюсь ему, онъ кланяется мнѣ, *я* дѣлаю жестъ рукою, онъ отзѣвается, *я* дѣлаю другое движеніе, онъ его повторяетъ. Тогда страхъ закрадывается въ сердце, — не есть-ли это миражъ, двойникъ, Doppelgänger, греза? Но въ такомъ случаѣ не греза-ли и само это мое *я*, реальность котораго *я* стремлюсь удостовѣрять выходомъ изъ себя, и совершился ли этотъ выходъ? Здѣсь настаетъ чередъ третьяго, еще не использованнаго мѣстоименія, именно *третьяго* лица: *онъ*. Какъ личное мѣстоименіе, и *онъ* есть лицо, которое имѣетъ, согласно показанному, оба лика: *я* и *ты*, есть и *я*, и *ты*, но въ тѣни самосознанія, внѣ прямой обращенности и однако въ необходимомъ и существенномъ соприсутствіи, какъ исполненіе и утвержденіе и *я*, и *ты*. *Онъ* это уже не зеркальное отраженіе, п. ч. *онъ* не находится въ фокусѣ зрѣнія, и однако его присутствіе рядомъ съ *я* укрѣпляетъ, и утѣшаетъ, и исполняетъ ихъ силы бытія. Отнынѣ *я* уже не усомнится въ себѣ вслѣдствіе сомнѣнія въ *ты*, сомнѣніе въ его призрачности. а вмѣстѣ и призрачности и самого *я* устранено тѣмъ, что есть *онъ*, сущій, хотя и стоящій въ тѣни, сама существенная реальность. *Онъ*, позванный отъ своей тѣни къ свѣту, окажется *ты*, а, слѣдовательно, и *я* или *со-я*, независящее въ своемъ бытіи отъ взаимоотраженія *я* и *ты*, а тѣмъ самымъ и эти послѣднія удостовѣрены. Такимъ обр. самораскрытіе *я* произошло лишь черезъ *ты* и *онъ*, оно имѣетъ три модуса, и это подтверждаетъ геній языка, знающаго три личныхъ мѣстоименія и свидѣтельствующаго тѣмъ о тріединствѣ *я*.

Однако и этимъ тріединствомъ *я*, *ты*, *онъ* не исчерпывается модусъ *я*. Геній языка въ личномъ мѣстоименіи знаетъ не только лицо, но и число, единственное и множественное и даже еще двойственное. *Я* участвуетъ не только въ *я*, *ты*, *онъ*, но и въ *мы*, *я* есть *мы* — таково новое, дальнѣйшее его самооткровеніе. *Мы* это тоже есть непрестанное чудо въ *я*, которое также не поражаетъ насъ лишь вслѣдствіе отупляющей силы привычки. Какимъ образомъ *я*, которое сначала вышло изъ себя въ *ты* и *онъ*, теперь вошло въ *мы*? Развѣ *я* не чувствуетъ себя единственнымъ, абсолютнымъ, самоутверждающимся, себялюбивымъ центромъ бытія, для котораго, въ которомъ, изъ котораго все опредѣляется и существуетъ? И вдругъ это его смиренное самопогруженіе въ *мы*, смерть *я* и его воскресеніе. *Мы* свидѣствуемъ, насколько далеко прошло самораскрытіе и самосознаніе *я* и насколько глубоко оно самоутвер-



дилось въ реальности своей, ибо , погружаясь въ *мы* , оно не утопаетъ и не ратсворяется, напротивъ *цзѣтѣтъ* въ бытіи — *я* въ *со-я*, и безъ *мы*, не имѣя полноты этого любовнаго самосочетанія многихъ, само *я* лишено было силы бытія. Но реальность и подлинность *мы* уже содержитъ въ себѣ *ѣ* и *они*. То вздымаясь, то погружаясь въ волнахъ бытія, *я* то сливается себя съ *мы*, то, подымая голову на поверхности воды, видитъ *мы*, какъ *ѣ* и какъ *они*, перебирая всячески множественности, которыя какъ брилліанты каплями стекаютъ съ пальцевъ торжествующаго *я*. Во множественномъ числѣ *тріединое* *я* раскрывается какъ *тріединство* или *многоединство*, и лишь въ этомъ осуществляетъ себя самого.

Что же все это означаетъ? Это означаетъ, что природа *я соборна*, соборность или многоединство есть неотъемлемое свойство личнаго *я*, впостаси, внѣ которой она не можетъ раскрыться и просто существовать: говоря *я*, впостасѣ говорятъ одновременно и *ты*, и *мы*, и *они*. Таково самосвидѣтельство нашего духа о его собственной природѣ: онъ не одинъ, хотя и единъ, его единство дано только въ множественности тріединства, онъ единиченъ въ многоличности, онъ каеолнченъ, соборенъ, и чистая моноипостасность есть абстракція, *non sens*.

Но эта соборная природа впостаси, непреложно констатируемая изъ самораскрытія *я*, приводитъ къ безысходнымъ самопротиворѣчіямъ и новымъ апоріямъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны *я* есть актъ абсолютнаго самополаганія, въ которомъ оно не знаетъ никого и ничего надъ собой и внѣ себя, ни творца, ни творенія, есть свой собственный творецъ и твореніе. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, для осуществленія этого самополаганія оно предполагаетъ данность внѣ себя, нуждается въ другихъ *со-я*, которыхъ оно въ себѣ имѣетъ и даже ихъ *со-полагаетъ*, но надъ которыми оно невластно, ибо не является ихъ творцомъ, но скорѣе ихъ твореніемъ. Оно само себя дано извнѣ, сотворено , есть въ этой области тварное , а не самополагающееся *я*. Оно самополагается, хотя и абсолютнымъ образомъ, но не является абсолютнымъ, завися отъ другихъ *я*. Въ такомъ положеніи тварное *я* само себя не объясняетъ, но отсылаетъ къ тому Абсолютному Субъекту, образомъ котораго оно является въ абсолютности своего заданія, хотя и не своего бытія, оно его постулируетъ. Абсолютный субъектъ , какъ постулатъ тварнаго *я*, очевидно, превозмогаетъ его противорѣчія и апоріи. Въ немъ не можетъ быть никакой данности или внѣположенія, онъ есть одно чистое самополаганіе, все въ себѣ имѣющее. Богъ, во Святой Троицѣ сущій, есть Абсолютный Субъектъ, въ которомъ соборная, тріединая природа *я*, осуществляется абсолютнымъ образомъ. Богъ есть Лицо, Сущій, Іегова, Впостасное *Я*. Но эта Божественная Впостасъ существуетъ въ трехъ впостасяхъ, есть впостасная тріипостасность, личное тріединство. Св. Троица есть предвѣчная соборность *Я*, которое раскрывается , какъ Ты и Онъ (*еще Ты*, и *Ты*), а также какъ Мы. Въ священномъ писаніи эти мѣстоименныя сбрашенія употребляются въ отношеніи къ Богу, при томъ иногда въ знаменательномъ безразличіи чередованія *Я* и *Мы*, един-

ствениаго и множественнаго числа. Во св. Троицѣ содержится вся полнота самораскрытія я, его соборности. Но въ отличіе отъ тварнаго я, которое нуждается и виѣ себя имѣетъ *ты* и *мы*, Св. Троица въ себѣ и сама имѣетъ и Я и Ты, и Онъ, и Мы, и Вы, какъ единый триипостасный субъектъ, абсолютно е божественное Я. Въ Божественной Троицѣ, несѣкомой и неслиянной, каждая вѣпостась есть взаимно другъ для друга и Я и Ты, и Онъ, посему Св. Троица есть нѣкое абсолютное Мы въ Своемъ *тріединствѣ* и Я въ своемъ *тріединствѣ*. Каждая Вѣпостась есть Я, но вмѣстѣ и Ты для другого, и Онъ для третьяго, и вездѣ единое прозрачное Я. Каждая вѣпостась не хочетъ оставаться въ себѣ, быть для себя вѣпостасью, она не только смотрится, но существенно изъ себя исходитъ въ другую вѣпостась, или, вѣриѣе, въ другія двѣ вѣпостаси: въ *ты* и въ *онъ*, и *ты*, и въ инхъ обрѣтаетъ не только *ты* и *онъ*, но и я, другомъ свое я, — въ *не-я*, которое становится уже не только *со-я*, но и прямо я. Въ Святой Троицѣ совершается то, что неимѣстно для тварнаго сознанія: не *изъ* я, неизбежно остающагося на своемъ мѣстѣ, исходитъ въ *ты* и *онъ*, но само я изъ себя исходитъ, какъ бы въ жертвенности гаситъ свой свѣтлыиикъ для того, чтобы онъ восгорѣлся въ другомъ или другихъ (двухъ). Божественная Вѣпостась осуществляетъ предаѣчнымъ актомъ вѣпостаснаго самоугашенія для возгоранія въ другомъ, для другого, черезъ другого. Это есть, вѣпостасиость, какъ актъ, какъ самопалаганіе для черезъ самоотданіе, самоугашеніе. Поэтому здѣсь нѣтъ раздѣльнаго рядоположенія, а вмѣстѣ и виѣположенія я, *ты*, *онъ*, *мы*, *вы*, хотя и свидѣтельствующаго о соборности, но также и ее разрушающаго, здѣсь есть для каждой вѣпостаси *тріединство*: я, *ты*, *онъ*, съ одновременнымъ *мы* и *вы*, предвѣчно актуализирующая соборность, самополагающійся абсолютный субъектъ. Но каково же имя этому самополаганію, существо этой актуализирующей соборности? Объ этомъ отвѣтствуетъ Слово Божіе: «Богъ есть Духъ». «Богъ есть Любовь». Какъ Духъ, Богъ есть Сушій, Я, вѣпостасный субъектъ, Абсолютное, т. е. *тірипостасное* Я есть Любовь, не какъ «свойство», но малое существо, жизнь. соборность. Лицо Божіе есть Любовь *in actu et in hypostasi*.

Не только изъ первообраза постигается и образъ, но изъ природы Абсолютнаго Субъекта объясняется природа тварнаго и относительнаго. Слово Божіе свидѣлствуетъ намъ, что человѣкъ, созданный по образу Божію и принявшій отъ Него образъ вѣпостасности, былъ сотворенъ уже какъ двоца Адама и Евы, которая при томъ при самомъ сотвореніи своимъ силой благословенія Божія имѣла въ себѣ и дальѣйшее множество. Иными словами, человѣкъ созданъ Богомъ, какъ множественность, которое существенно сводится въ отношеніи вѣпостасности къ *тріединству*. Полнота образа Божія раскрывается и осуществляется не въ отдѣльномъ индивидѣ, но въ человѣческомъ родѣ, множествѣ, для котораго существуетъ не только я, но и *ты*, и *онъ*, и *мы*, и *вы*, которое соборно какъ родъ и призвано къ любви. Троичность вѣпостаси въ Богѣ отобразилась въ твореніи какъ множественность раздѣльныхъ, но взаим-

нопріуроченныхъ и связанныхъ между собою личнымъ мѣстоименіемъ субъектовъ. Только Богу свойственна тріипостасность, невмѣстима въ человѣческое естество, какъ полная данность, однако она содержится въ полнотѣ образа Божія, какъ *заданность*, какъ конечная цѣль богоуподобленія. Путь этого богоуподобленія есть *любовь*. Божественная любовь, предвѣчный образъ жертвеннаго самоотверженія, какъ силы Любви, совершенно преодолеваетъ границы я, дѣлаетъ другое я своимъ я, самоотожествляется съ нимъ. Но путь самоотожествленія съ другимъ я и есть путь любви и сила любви въ человѣческой жизни. И всякій опытъ любви есть эта жизнь въ другомъ и другимъ, перенесеніе своего я въ нѣкое *ты*, самоотожествленіе съ нимъ по образу любви тріипостасной. Но эта соборность любви есть Церковь, человѣческій родъ въ своемъ оцерковленіи, богоуподобленіи, обоженіи, которое и есть цѣль и задача человѣческой жизни. И объ этомъ молится Господь въ Своей первосвященнической молитвѣ, въ которой Онъ опредѣляетъ послѣднюю цѣль творенія. «Да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да тѣи въ насъ едино будутъ». (Іо. 17 : 21). «Да будутъ совершени во едино» (23) «да любы, ею же Мя еси возлюбилъ, въ нихъ будетъ, и Азъ въ нихъ» (26).

Послѣ этого отступленія въ песчанья и безводныя, зыбкія топи спекуляціи возвратимся снова въ кроткій и сладостный вертоградъ духовный богомудраго и богоноснаго Сергія, чтобы въ его жизни и подвигѣ узрѣть печать святыя Живоначальныя Троицы, коей Именемъ онъ себя самъ и запечатлѣлъ.

Господь воздвигъ избранника своего въ тяжелое время не только внѣшняго порабошенія нашей родины, но и внутренняго упадка, глубокаго унынія и духовнаго распада. Люди потеряли вѣру въ добро и угрюмо отъединялись въ своемъ горѣ, въ своемъ озлобленіи: человѣкъ человѣку волкъ! О, какъ мы знаемъ это теперь и какъ изболѣли души и нынѣ отъ мрака, и разлада и отъединенія. И однако никогда не умираетъ до конца безсмертная человѣческая душа, она только ждетъ своего пробужденія, своего воскресенія. И нынѣ во дни великой печали и унынія ждетъ народная душа знаменія небснаго, и сверкнетъ оно на небѣ духовномъ, она воспрянетъ и устремится къ нему въ самозабвенномъ порывѣ, и забудетъ всю свою тугу и воскреснетъ, и просіяетъ радостью великою, — сіе буди и буди! Подъяремной Руси Богъ далъ это знаменіе — чуднаго Сергія, сокрывъ его въ лѣсахъ глубокихъ и дремучихъ, чтобы свѣтильникъ его возсіялъ изъ-подъ спуда. Въ безвременье вышелъ преподобный плотникъ на трудъ строителя Града Божія, въ которомъ каменіе — суть человѣческія сердца, на собираніе душъ, на братотвореніе, на воцерковленіе, да будутъ вси едино, по образу Божію, по образу Пресвятой Троицы. Преп. Сергій является для сѣверной Руси возродителемъ монашества, на началахъ строгой, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и наиболѣе братотворящей дисциплинѣ монастыря общежитнаго, гдѣ нѣтъ ничего разнящаго, гдѣ всѣ какъ одинъ, одна воля, одна любовь и одна жизнь. Нелегко было подъять такую задачу и разрѣшить ее въ борьбѣ съ человѣческой не-

мощью, но она была побѣждена. Преп. Сергій , отшельникъ, ушедшій отъ міра въ дремучій боръ, сталъ духовнымъ собирателемъ Руси, и ея духовнымъ вождемъ. Но ранѣе онъ сталъ имъ въ своей убогой обители, куда потянулись къ нему сердца, и отъ нея, какъ отъ корня, пошли молодые побѣги, стали возникать и шириться монастыри, въ которыхъ зажигались новыя свѣточы, и такъ, какъ отъ священнической свѣчи зажигаются свѣчи молящихся , и весь храмъ исполняется свѣта, такъ отъ свѣщи преп. Сергія исполнилась свѣточей русская земля, и вся эпоха исторіи, которая слѣдуетъ за вѣкомъ преп. Сергія, есть Сергіевская эпоха въ исторіи русскаго духа и творчества. Но царствіе Божіе, объемлющее весь міръ, есть и внутри насъ и нужно было строителю и зодчему въ себѣ самомъ, въ душѣ своей великими трудами и подвигами дать ему торжество, построить храмъ пресв. Троицы. Каковы же были тайны дивнаго успѣха дѣла преп. Сергія, его побѣды? Чѣмъ привлекалъ и покорялъ онъ души людей, отъ которыхъ онъ уходилъ въ пустыню, куда они къ нему , однако, собирались? Въ чемъ сила этой *соборности*? Въ томъ, что сама эта соборность, образъ во св. Троицѣ сущаго Бога, яркимъ свѣтомъ горѣла въ его сердцѣ. Онъ самъ совершилъ подвигъ соборности въ сокровенности сердца своего, побѣдивъ себялюбіе, жертвенно отвергшись себя въ любви къ другому, живя уже не въ себѣ и не для себя, но въ другомъ и для другого, являя на себѣ правду слова апостольскаго: живунекътому азъ, но живеть во мнѣ Христосъ. Жизнеописатель преп. Сергія съ удивленіемъ указываетъ смиреніе и кротость, какъ самыя основныя черты его духа. Онъ хотѣлъ и умѣлъ оставаться въ тѣни, будучи для всѣхъ свѣточемъ, занимать второе мѣсто, имѣя въ дѣйствительности во всемъ первое: *Сергій смиренномудрый* — таково къ нему обращеніе. О немъ такъ повѣствуется въ житіи Епифанія, не безъ риторики, но съ глубокимъ чувствомъ удивленія и умиленія: «Преподобный игуменъ отецъ нашъ Сергіе святой, старецъ чудный, добродѣтелями всякими украшенъ, тихій, кроткій нравъ имѣя и смиренный и доброиравный , привѣтливый и благоувѣтливый, утѣшительный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросердый, смиренномудрый и цѣломудренный, благоговѣйный и нищелюбивый, страшнолюбвый и миролюбный....; стяжа паче всѣхъ смиреніе безмѣрное и любовь нелицемѣрную равно ко всѣмъ человѣкамъ, и всѣхъ вкупѣ равно любяша и равно чтяще, не избирая, не судя, ни зря на лица человѣковъ и ни на кого же возносяся, ни осужая, ни клеветца, ни гнѣвомъ, ни яростію, ни жестостію, ни лютостію, ниже злобы держа на кого». Въ этихъ словахъ данъ достаточный и убѣдительный отвѣтъ на тотъ вопросъ, что сдѣлало преп. Сергія чителемъ пресв. Троицы и въ чемъ въ ликѣ его отпечатлѣлся Ея образъ и въ сердцѣ его сотворилась, по неложному обѣтованію Господа, Ея обитель? Духовный опытъ самоотвергающейся любви и какъ плодъ ея смиреніе и смиренномудріе т. е. особая высшая мудрость смиренія. Любовь есть смиреніе, она рождаетъ смиреніе и утверждается въ немъ. Богъ-Любовь есть Богъ-Смиреніе, открывающійся въ Сынѣ, который самъ свидѣтельствуетъ

о себѣ: яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ. Ибо любовь есть себя отверженіе, себя невидѣніе себяотданіе, себяодолѣніе, отъ себя освобожденіе. Любовь есть жизнь не собой, а другимъ, она есть освобожденіе отъ своего себялюбиваго я, застоящаго умное солнце. И образъ тріупостасной самоотвергающей Любви, въ которой каждое впостасное Я существуетъ въ другомъ Я, одно Я лишь какъ другое, есть предвѣчное смиреніе. И тотъ, кто причастится къ любви-смиренію, въ мѣру того ему открывается таинство тріединства Божія. И Сергій отъ юности своей стяжалъ это смиреніе, сталъ — помимо всѣхъ другихъ добродѣтелей, которыя можно стяжать на пути духовномъ — только смиренномудрымъ, но черезъ это онъ сдѣлался и богомудрымъ. И не приближаемся ли мы здѣсь къ постиженію того, о чемъ уже свидѣтельствовалъ богомудрый Сергій, созидавая храмъ Пресв. Троицы, и ранѣе его устроивъ въ сердцѣ своемъ? Подвигомъ любви онъ позналъ Бога-Любовь и содѣлался самъ обителю Пресв. Троицы.

Постиженіе Бога-Любви велеть за собой и постиженіе любви Бога. Любовь Божія, осуществляемая Тріединствомъ, изливается изъ него и за предѣлы Трехъ. Въ ненасытности Любви, каковая есть ея природа, Богъ вызываетъ изъ небытія по образу Своему созданныя тварныя я, чтобы ихъ сдѣлать причастными любви, приобщить ихъ къ божественной жизни, въ нихъ Онъ ищетъ друга, съ которымъ можно пребывать въ любви. Вседовольный и всеблаженный Богъ самоуничижается въ смиреніи и любви Своей и ставитъ рядомъ съ собой Свое твореніе. Сотвореніе міра и человѣка есть актъ богоснисхожденія, любви смиряющей. Но сотвореніе тварныхъ впостасей въ предвѣчномъ замыслѣ Божиѣмъ опредѣляется ихъ грядущимъ обожаніемъ, которое создается черезъ боговоплощеніе. И любовь Божія къ творенію, являемая въ боговоплощеніи, не останавливается и предъ искупительной жертвой, приносимой за грѣхъ міра. «Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть» (Іо. 3 :16). Богъ, сотворившій міръ словомъ Своимъ, снова сотворяетъ его — Голгозой, крестомъ. «На землю сошелъ еси, Спасе, да спасеніи Адама, но и на земли не обрѣтъ сего, даже и до ада снизшелъ еси ищай». Боговоплощеніе становится міровой евхаристіей, жертва Голгофская есть любовь Божія къ міру, жертвенная, смиряющаяся, самоотвергающаяся, примирающая и возсоединяющая, на ту жертву и силой этой жертвы нисходитъ Духъ Св. въ міръ, его освящающій и обожаящій. Поэтому божественная литургія есть «всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ» совершающееся торжество жертвенной, взыскающей и спасающей любви, божественная тралеза Царствія Божія. Мы знаемъ это богословскимъ разумомъ, ибо около этого вопроса человѣческая мысль, можно сказать, истоптала всѣ пути и дорожки, мы узнаемъ это смущенно трепетнымъ сердцемъ, приближаясь къ св. престолу или приступая къ св. чашѣ, но бѣдно и скудно это наше знаніе, въ полнотѣ своей оно можетъ затопить нашу душу и растопить наше сердце, всю жизнь міра просвѣтить въ божественную литургію. И чѣмъ больше подвигъ несенія креста вслѣдъ за Господомъ, чѣмъ

пламеннѣе духъ, тѣмъ онъ евхаристичнѣе, тѣмъ больше потрясаетъ его божественная литургія. И здѣсь наша мысль съ трепетомъ обращается къ преподобному Сергію, къ его молитвенному вѣдѣнію, и созерцаетъ слѣды этого страшнаго вѣдѣнія. Ихъ два, — этихъ слѣда, но они нензгладимы, они навѣки запечатлѣны въ исторіи Церкви, въ богословствованіи, въ ученіи о божественной евхаристіи. Жизнеописатель преп. Сергія передаетъ намъ, что однажды преподобный совершалъ божественную Литургію съ братомъ Стефаномъ и племянникомъ Ѳеодоромъ. Стоявшій въ храмѣ Исаакій молчальникъ, одинъ изъ совершеннѣйшихъ и строжайшихъ учениковъ его, смотреть и зрить не трехъ, а четырехъ служащихъ, и четвертый былъ мужъ весьма чудный, свѣтлый видомъ и въ ризахъ блестящихся. И послѣ службы вопрошенный ими преп. Сергій повѣдалъ имъ, что то былъ ангелъ Божій, всегда съ нимъ сослужащій, но онъ заключилъ эту тайну въ молчаніе до своей смерти. «Нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ», но здѣсь они стали, по смотрѣнію Божію, видимы. И еще трепетнѣе второе видѣніе, котораго удостоился другой, не менѣе строгій ученикъ преподобнаго Симонъ: во время совершенія божественной литургіи онъ видѣлъ огонь, ходящій надъ жертвенникомъ, осѣняющій алтарь и святую трапезу, а затѣмъ онъ, свившись, вошелъ въ алтарь, и преподобный огня причастился. Но преподобный заключилъ въ молчаніе до самой смерти, что Симонъ видѣлъ благодать Св. Духа, дѣйствующаго съ нимъ. Вѣдѣніе пресв. Троицы въ боговоплощеніи, въ мірообоженіи, зачатіе Сына и нисхожденіе Св. Духа, посылаемыхъ Отцомъ, — что прибавить къ этому вѣдѣнію? Здѣсь вся теологія, вся христологія и пневматологія, Богъ въ себѣ и Богъ въ твореніи, во св. Троицѣ сущій являетъ Себя чителю Пресвятыя Троицы.

Новое твореніе міра и человѣка, совершающееся въ боговоплощеніи, имѣетъ свос исполненіе въ богопріемлющей, прославленной, обоженной твари.. Премудрость Божія, предвѣчно сущая во Св. Троицѣ, обращенная къ міру, есть Премудрость въ твари, какъ божественная основа, а вмѣстѣ и цѣль міра, говоря Аристотелевски, его энтелехія. Софія Божественная есть предвѣчное основаніе Софіи въ твари въ обоженіи тварь пріобщается жизни божественной, соединяется небо и земля. Боговоплощеніе есть схождение Божественнаго Логоса въ лоно Богоматерное: Богъ воплощающійся есть Христосъ, тварь богопріемлющая есть Богоматерь. Премудрость Божія воплощенная есть Сынъ Божій. Премудрость тварная есть Богоматерь, Слава міра. Единая природа, единая божественная жизнь Пресв. Троицы, имѣетъ образъ Свой въ единомъ мірѣ, который приходитъ къ Богу, сбожается и соединяется съ міромъ въ Богоматери и чрезъ Богоматерь. Вѣдѣніе о мірѣ есть по сему благодатное вѣдѣніе о Богоматери, а истинная любовь къ міру есть почитаніе Богоматери. Подвижникъ, уходящій отъ міра ради любви къ Богу и любви къ міру въ Богѣ, не есть сумрачный міроненавистникъ, самоубійца, онъ есть читель міра въ истинѣ его, въ славѣ его, ибо онъ есть читель Богоматери. Въ преп. Сергіѣ мы

знаємъ , непосредственно чувствуемъ эту любовь къ божественному космосу, который свѣтится даже чрезъ этотъ грѣховный ликъ міра: и этотъ лѣсъ, въ которомъ жилъ онъ среди природы , и этотъ медвѣдь у чащи лѣсной, котораго имѣлъ онъ своимъ другомъ, и эти пернатые жители лѣса, которые недаромъ явились ему въ видѣніи птицъ, — все это говоритъ о какомъ то благодатномъ его сліяніи съ природой, въ домомъ чистому сердцу. Но за этимъ природнымъ , еще ожидающимъ своего преображенія міромъ, вѣдалъ преподобный и уже совершившюся его славу, уже вполне облагодатствованное и обоженное твореніе, богородящую и богопріемлющую землю. Вѣдѣніе Софін пребожественной было для него и вѣдѣніемъ Софін въ твореніи \*) Здѣсь мы приближаемся снова къ тайнѣ богомудрія преп. Сергія. Онъ былъ не только чителемъ , но и избранникомъ Божіей Матери., которая сама его такъ нарекла въ дивномъ явленіи Своємъ преподобному. То было въ старости его, за нѣсколько лѣтъ до его кончины. Пречистая явилась ему въ великомъ сіяніи въ сопровожденіи св. апостоловъ Петра и Іоанна (въ этомъ же сопровожденіи Она дважды являлась и дивному старцу земли русской преп. Серафиму). Это случилось въ присутствіи преп. Михея, ученика преп Сергія; самъ онъ повѣдалъ объ этомъ явленіи только двумъ, уже извѣстнымъ намъ тайновидцамъ, Исаакію молчаливому и Симону. Явленіе Богоматери есть неизреченная Ея милость къ человѣку, но оно уже предполагаетъ способность его вмѣстить, наличность извѣстной пріуготовленности, есть какъ бы сверхъестественный отвѣтъ на человѣческое вопрошаніе. И само явленіе свидѣтельствуєтъ достаточно, что и въ душѣ преподобнаго Сергія зрѣло вѣдѣніе Богоматери, почитаніе славы Ея. Онъ былъ таинникомъ Богоматери и ранѣе этого явленія, можно думать, что вся его жизнь была пріуготовленіемъ къ этому видѣнію, исполнившему его полнымъ и окончательнымъ вѣдѣніемъ. Пречистая явилась въ свѣтѣ и сіяніи какъ прославленная Дѣва (преп. Серафиму она являлась и въ царской порфирѣ, какъ Царица небесная, въ сопровожденіи двухъ первоапостоловъ: Петра-первоверховника и Іоанна , возлюбленнаго ученика Христова. Въ этомъ соединеніи намѣчается новая сторона вѣдѣнія о Богоматери, не только какъ о славѣ міра, но и о возглавленіи Церкви Христовой. Два первоапостола Петръ и Іоаннъ выражаютъ собой полноту власти апостольства: первенство Петра, какъ старѣйшины апостольскаго лика, восполняется и превозмогается первенствомъ любви — возлюбленнаго ученика Господня, тайновидцаи богослова по божественному усыновленію сына Матери Божіей. И съ ними Она сама какъ личное воплощеніе, сердце Церкви, тварное ея возглавленіе. Въ этомъ видѣніи сосредоточена поэтому вся полнота Церкви, какъ человѣческаго общества, возглавляемаго Матерію Божіей въ служеніи двухъ первоапостоловъ. Видѣніе Божіей Матери преп. Сергію есть поэто-

---

\*) Библейское и святоотеческое ученіе о премудрости Божіей будетъ изложено мною въ особомъ этюдѣ. (гот., къ печ.)

му видѣніе Церкви, явленный ему догматъ ея. Въ то время, когда на западѣ уже выковывались оковы для церкви въ видѣ ученія о папскомъ главенствѣ, еkkлeзiоnапизмѣ, невѣдомое міру видѣніе преп. Сергію раскрыло православію основы догмата о Церкви, истинное о ней ученіе. И читатель пресв. Троицы силою этого служенія сдѣлался и таинникомъ видѣнія о Церкви, подобно древнему Ерму въ *Пастырѣ*.

Вѣдѣніе Богоматери, данное преп. Сергію, договаривается молчаливо уже послѣ смерти его. Въ основанной имъ Троице-Сергіевской лаврѣ есть два главныхъ храма, посему и именуемыхъ соборами: одинъ — Троицкій, имъ самимъ основанный а другой — Успенія Божіей Матери. Этотъ соборъ былъ построенъ, повидимому, въ послѣдніе годы Грознаго\*) по подобію Московскаго Успенскаго собора, и въ немъ стоялъ до 1781 г. гробъ преп. Сергія въ такомъ же соотвѣтственномъ мѣстѣ, какъ и мощи его въ Троицкомъ соборѣ. Мы не можемъ отказаться отъ мысли, что созданіе Успенскаго собора совершилось не безъ воли преп. Сергія и въ духѣ его, и этимъ намѣчается еще новыи, нарочитый аспектъ почитанія Богоматери. Праздники богородичные имѣютъ двоякую обращенность, какъ и самый догматъ о Богоматери: христологическую, — и тогда она ублажается и догматствуется преимущественно какъ Матерь Христа, лоно боговоплощенія, таковы всѣ богородичные праздники, включая сюда и Рождество Христово (таковъ же и антинесторіанскій богородичный догматъ III всел. собора, въ сущности христологическій) — и чисто богоматерію (на языкѣ катол. богословія можно выразиться : маріологическую), каковая хотя наличествуетъ во всѣхъ богоматернихъ праздникахъ, но въ исключительной степени въ Успеніи Ея, онъ есть празднованіе именно самой Богоматери. Праздники Успенія, эта богородичная Пасха, только отпавнымъ пунктомъ имѣютъ событіе земной кончины Богоматери, но его существенное содержаніе въ томъ, что послѣдовало въ связи съ Успеніемъ и послѣ него, т. е. воскрешеніе и вознесеніе Богоматери и небесное Ея прославленіе. Праздникъ Успенія имѣетъ поэтому не христологическій, но космологическій характеръ. Здѣсь ублажается Богоматерь, какъ совершенное обоженное твореніе, какъ слава міра, оправдившаяся премудрость въ чадахъ ея (Мф. 11, 19), какъ царица неба и земли, какъ Премудрость Божія, явленная въ твореніи, Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ общеизвѣстнымъ историческимъ фактомъ, что въ сѣверной Руси храмы Успенія посвящались нерѣдко и Софіи, Премудрости Божіей, и храмовой праздникъ соединялся съ Успеніемъ, такъ что это нашло и свое литургическое выраженіе въ общемъ сводномъ послѣдованіи службы праздника Успенія и Софіи, Премудрости Божіей. «Въ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ, быть можетъ, заключается причина того, почему у насъ въ Россіи появилось много Успенскихъ соборовъ: въ Ростовѣ, Звенигородѣ, Владимірѣ, Москвѣ, Ярославлѣ, Рязани, Костромѣ, Астрахани, Вологдѣ, Рыбинскѣ, Тобольскѣ, Вильнѣ.»\*\*) Софійный ха-

\*) Проф. Е. Голубинскій. Путеводитель по Лаврѣ, 182-3.

\*\*) А. Никольскій. Софія Премудрость Божія (отд. отт. XVII, стр. 34)



ракторъ присущъ въ извѣстной степени и Московскому Успенскому собору, этому кафедралу всей земли русской, по крайней мѣрѣ на наружной алтарной стѣнѣ его помѣщено изображеніе Софіи въ новгородскомъ изводѣ, сѣдящій на престолѣ огненный ангель, по сторонамъ котораго стоятъ Божія Матерь и Предтеча, оба крылатые. Но этотъ именно храмъ послужилъ образцомъ для Троицкаго Успенскаго собора и притомъ въ эпоху строительства Софійныхъ храмовъ. Поэтому есть достаточное основаніе видѣть и въ этомъ храмѣ въ извѣстномъ смыслѣ софійный. Но даже и безъ этого предположенія, подлинное и никѣмъ не оспариваемое посвященіе именно Успенію Божіей Матери говорить въ сущности о томъ же. Здѣсь свидѣтельствуется почитаніе Богородицы, какъ прославленнаго творенія, которое есть совершенное исполненіе замысла Божія о мірѣ. Она, принадлежа землѣ и тварному міру, сидитъ въ небесахъ одесную Сына Своего. Въ Ней есть Богъ *всѣхъ* *во вѣхъ*, Она и на судъ не приходитъ, но присутствуетъ на немъ лишь какъ заступница и предстательница рода человѣческаго. Въ Ней просвѣтляется и освящается все твореніе: земля, изъ которой Она произошла, какъ новая Ева, въ подобіе древней Евѣ, созданной изъ ребра сотвореннаго изъ земли Адама, и родъ человѣческій, котораго Она есть свѣтоварная дочь, а вмѣстѣ всегѣтая матерь, все твореніе, ангельскій соборъ и человѣческій родъ, ибо никакое твореніе, ни даже ангельское, не носило Христа во чревѣ, не сѣдитъ на небесахъ одесную Сына, въ предстояніи св. Троицѣ. Она есть оправданіе и спасеніе міра въ тварномъ его естествѣ, Она есть Премудрость Божія въ твореніе міра излившаяся и въ мірѣ сушая, Она есть образъ Ея въ твореніи, единый съ первообразомъ. Посему Она есть любовь Божія къ творенію, ибо Ея Богъ любитъ въ Своемъ твореніи, и міръ есть Ея вмѣстилище, ради Нея онъ созданъ, ибо искупленный Христомъ и ставшій, какъ Церковь, тѣломъ Его, онъ является и тѣломъ Богоматери. И если міръ есть твореніе во Св. Троицѣ сущаго Бога, и на немъ лежитъ печать всей св. Троицы, Ея Премудрость, то на Богоматери почіетъ любовь св. Троицы, Она есть тварная Ея премудрость. Она есть Церковь, Матерь рода человѣческаго, ибо возглавляетъ Церковь Христову вкупѣ съ двумя первоапостолами и со всѣми апостолами. Она же есть Слава міра, уже совершившаяся и исполненная, Царица неба и земли. Вотъ о чемъ говорятъ намъ молчаливо видѣнія преп. Сергія и продолжающееся послѣ его кончины раскрытіе этого видѣнія.

Итакъ, — святая Живоначальная Троица, боговоплощеніе и искупленіе, Пречистая Дѣва, упованіе христіанъ, Ея предстояніе Церкви и пречестное Ея Успеніе и въ небеса восхожденіе — вотъ предметъ богозрѣнія преп. Сергія, вотъ плодъ его богомыслія, и вотъ его завѣты нашей немощи богословствованія. Такъ повелѣваетъ, такъ направляетъ нашу мысль благодатный глава нашей школы, сладостный и строгій Игуменъ нашей обители. Однако — скажутъ намъ — развѣ не суть все это предметы, которые сами собой разумѣются для всякаго богословствованія, и что же въ

этомъ сергіевскаго? Но все-ли дослышали говорящіе такъ, все-ли соединилось въ нихъ въ полнотѣ созвучія? Есть отдѣльные звуки, и есть аккорды, изъ нихъ составляющійся, но ими не исчерпывающійся въ самостоятельномъ своемъ бытіи. Есть звѣзды разной величины, блеска и цвѣта, и есть созвѣздіе, особое соединеніе звѣздъ. И если до сихъ поръ мы останавливали вниманіе только на отдѣльныхъ звѣздахъ Сергіева богомудрія, въ нихъ особенности, то не менѣе важно само ихъ созвѣздіе, какъ горитъ оно на сводѣ небесномъ и какъ мѣняется оно въ нашихъ глазахъ вмѣстѣ съ движеніемъ ночного свода. Св. Троица, боговоплощеніе, Премудрость Божія, -- Церковь, Богоматерь, міръ, — вотъ это созвѣздіе, вотъ эта проблематика, характерная не только содержаніемъ, но и соотношеніемъ проблемъ. Церковь едина и всегда обладаетъ полнотою истины, однако въ человѣческомъ разумѣніи она подлѣжитъ исторіи съ ея развитіемъ и чередованіемъ. Исторія Церкви знаетъ разныя догматическія эпохи, когда сознаніемъ овладѣваетъ то та, то другая сторона догмы. Такъ, напр., эпоха вселеискихъ соборовъ была преимущественно христологическая, догматъ о воплощеніи Слова стоялъ въ центрѣ вниманія, и ей дано было богодухновенно разрѣшить христологическую проблему. На смѣну ей пришла проблема пневматологическая, — начиная съ вѣка Фотія и до нашихъ дней въ той или иной формѣ она владѣетъ умами, а вмѣстѣ съ нею и проблема экклезиологическая, ученіе о Церкви: тринитарные вопросы въ связи съ ученіемъ о св. Духѣ и разное постиженіе Церкви — вотъ вопросы, которые и волнуютъ, и раздѣляютъ нынѣ христіанскій міръ. И отчасти въ связи съ этимъ снова, но по иному выступаютъ вопросы о почитаніи Богоматери и Ея мѣстѣ въ Церкви и въ спасеніи міра. А это въ свою очередь приводитъ, если не въ западномъ, то въ православномъ богомудріи къ вопросу о Премудрости Божіей, какъ откровеніи св. Троицы въ міръ, ибо что-же иное означаютъ и паламитскіе споры объ энергіяхъ Божіихъ, и новѣйшія сомнѣнія и вопрошанія о почитаніи Имени Божія,\*) и о Премудрости Божіей, о которой предки наши богословствовали не словомъ, но дѣломъ, созидая храмы, устанавливая службы, сродняясь сердцемъ съ непостижимымъ еще въ разумѣ. И для нашей догматической эпохи характерно именно своеобразное сочетаніе всѣхъ этихъ вопросовъ, ихъ пересѣченіе: тринитарные вопросы въ ихъ нераздѣльности съ космологіей и антропологіей, и, въ концѣ концовъ, съ приматомъ антропологій.

Въ такомъ положеніи находится нынѣ богословская проблематика, данная намъ нашимъ православнымъ сознаніемъ, нашей догматической эпохой, нашей современностью, ибо и для богословскаго труда сохраняетъ свою силу Гетевское слово о томъ,

---

\*) Не вѣдомо извѣстно, что на Московскомъ соборѣ 1917-18 г. былъ при мисіонерскомъ отдѣлѣ образованъ подъ предѣлательствомъ арх. Теофана Полтавскаго подотдѣлъ относительно такъ, наз. «имя божничества», причемъ въ первомъ же (и, кажется, единственномъ) его засѣданіи было постановлено разсматривать догматическій вопросъ объ Имени Божіемъ по существу, причемъ были распредѣлены и темы (и лично на мою долю досталось общеполитическое введеніе по вопросу).

что кто жилъ для своего времени, жилъ для всѣхъ временъ. Однако—мнится—вѣдь это лишь наше человѣческое, можетъ быть, кабинетное, ограниченное, предвзятое, невѣрное воспріятіе. Но поднимаемъ голову и иадъ иами въ небесахъ горить созвѣздіе преп. Сергія, въ немъ мы съ радостью зримъ эти же самые знаки, въ немъ находимъ и наши собственныя думы, по немъ опредѣляемъ направленіе и нашего корабля. Мы въ своемъ нынѣшнемъ богословскомъ самоопредѣленіи сознаемъ себя находящимися въ духовномъ вертоградѣ преп. Сергія, внемлемъ его завѣтамъ. Увидѣть это, какъ дано это намъ нынѣ, есть великая радость, и этой радостью да позволено будетъ мнѣ подѣлиться съ вами въ день нашего Сергіевскаго торжества. Еще не окончилась и не изжита Сергіевская эпоха церковной исторіи на Руси и за ея предѣлами. И се нынѣ исходитъ Радонежскій игумень въ новую пустынь на далекомъ западѣ и здѣсь вырубаетъ свою келію съ тѣмъ, чтобы снова стеклись къ нему на трудъ и умножали и продолжали его дѣло, его ученики. Преподобне отче Сергіе, моли Бога о насъ!

ПРОТ. С. БУЛГАКОВЪ.

## ИДЕЯ «ЗЕМНОГО ГРАДА» ВЪ ХРИСТІАН- СКОМЪ ВѢРОУЧЕНІИ.

---

Вопросъ объ отношеніи христіанства къ государству весьма оживленно обсуждается въ русской литературѣ. Наиболѣе часто встрѣчающейся предпосылкой, отъ которой исходятъ при обсужденіи этого вопроса, является извѣстная евангельская заповѣдь: «отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богу». Выводы, извлекаемые изъ этого правила, хорошо извѣстны. Христіанство, говорятъ намъ, принимаетъ всякую власть, — языческую и христіанскую. Оно учитъ бояться Бога и чтить царя — все равно, какой это царь, наслѣдственный, выборный, монархъ, президентъ, диктаторъ, наконецъ сама народаная воля... Вотъ это-то правило политической лояльности со всѣми его послѣдствіями и считается единственной основой, которая должна быть принята при рѣшеніи вопроса объ отношеніи христіанства къ власти, къ государству, къ праву, — предположеніе, являющееся радикально невѣрнымъ и нуждающимся въ исправленіи. Правило политической лояльности является только одной стороной въ отношеніи христіанства къ государству. Наряду съ этой стороной существуетъ и другая, противоположная, открывающая явни враждебное отношеніе христіанскаго вѣроученія къ нѣкоторымъ политическимъ формамъ, а иногда и къ государству вообще. Можно сказать, что политическая лояльность есть преимущественно элементъ новозавѣтный, христіанское же безразличіе къ вопросамъ политики — элементъ ветхозавѣтный, преимущественно развиваемый въ Библии, въ пророческихъ книгахъ и въ апокалипсической литературѣ. Эта вторая сторона совершенно игнорируется при современныхъ попыткахъ отыскать свободное отъ историческихъ условностей рѣшеніе вопроса о христіанствѣ и государствѣ. Съ него то и нужно начать при обсужденіи поставленной проблемы.

Было бы совершенно неправильнымъ искать въ Ветхомъ Заветѣ какую-либо послѣдовательную, единую теорію государства. Составленныя въ различное время и при разныхъ историческихъ условіяхъ, ветхозавѣтныя книги обнаруживаютъ и различныя политическія воззрѣнія, различно относяся къ государству. Въ частности, описываемая въ Ветхомъ Заветѣ исторія еврейскаго народа знаетъ свои періоды государственнаго процвѣтанія, знаетъ своихъ великихъ и славныхъ государей. Христіанская политика почерпнула изъ Библіи многое, что основывало происхождение христіанской монархіи, — теорію божественнаго установленія власти, обрядъ помазаній на царство и т. п. Но въ то же время для внимательнаго читателя ветхозавѣтныхъ книгъ не остается никакого сомнѣнія, что на всемъ ихъ протяженіи проходить, развивается и достигаетъ наконецъ, совершеннаго выраженія одна опредѣленная тенденція, которая всегда расходится съ правиломъ политической лояльности, сформулированномъ въ Евангеліи и повторенномъ въ апостольскихъ посланіяхъ.

Первая сѣмена вдохновенныхъ религіей скептическихъ оцѣнокъ государства мы находимъ въ древне-еврейскихъ религіозныхъ преданіяхъ. Изъ всѣхъ древнихъ народовъ только одни евреи дошли до развѣнчанія государства — и притомъ не съ точки зрѣнія свѣтскаго ренессанса, какъ это было, напримѣръ, въ эпоху греческаго просвѣщенія, но съ точки зрѣнія глубочайшихъ религіозныхъ вѣрованій. Можно даже сказать, что такое развѣнчаніе божественнаго авторитета государственной власти было историческимъ призваніемъ еврейскаго народа. И оно было одной изъ причинъ того непримиримаго расхожденія, которое отдѣляло древній Израиль отъ политически и государственно настроенныхъ народовъ древности. Когда мы говоримъ о такомъ отношеніи, мы разумѣемъ, конечно, не какую-нибудь научно разработанную теорію, мы разумѣемъ жизненное ощущеніе государства, пріятіе его въ самомъ жизненномъ и религіозномъ опытѣ. Такимъ образомъ дѣло идетъ о настроеніяхъ и чувствахъ, не сформулированныхъ въ строго логическія положенія. Итѣмъ не менѣе общая интуиція Израилемъ государства настолько своеобразна, что безъ особаго труда можно выразить ее въ общихъ характеристикахъ.

Библейскія преданія изображаютъ еврейскій народъ, какъ народъ, если иконо и не безгосударственный, то во всякомъ случаѣ, живущій въ формахъ послѣдовательно теократическаго строя. Имъ править Егова, намѣстники его и пророки. Царская власть, по преданіямъ, не является учрежденіемъ, покоящимся на глубокихъ національных основахъ. Она скорѣе имѣетъ происхождение заимствованное и принадлежитъ къ позднѣйшему періоду еврейской исторіи. Если мы не ошибаемся, первое упоминаніе о царской власти содержится въ книгѣ Судей, гдѣ сказано, что Анимелехъ царствовалъ надъ Израилемъ три года. Событія этого царствованія въ библейскомъ изложеніи носятъ довольно запутанный характеръ. Комментаторы предполагаютъ,

что въ дошедшемъ до насъ библейскомъ текстѣ соединены его составителями и редакторами два разсказа, — одинъ болѣе лѣтописный и хронологическій, другой — морализирующий и объясняющій.<sup>1)</sup> Последний, слѣды котораго можно нащупать на всемъ протяженіи библейскаго текста, несетъ вмѣстѣ съ собою враждебное къ идеѣ царства, теократическое настроеніе. Одно изъ первыхъ проявленій его мы наблюдаемъ уже въ изложеніи событій, непосредственно предшествующихъ царствованію Анимелеха. Когда отецъ его, Гелеонъ, судья Израильскій, побѣдилъ жителей Востока, Израилитяне сназали ему: «владѣй нами, ты и сынъ твой, и сынъ сына твоего; ибо ты спасъ насъ отъ руки Мадіанитянъ». Гелеонъ сназаль имъ: «ни я не буду владѣть вами, ни мой сынъ не будетъ владѣть вами; Господь да владѣтъ вами». Хотя слова эти и не указываютъ совершенно ясно мотивовъ отказа Гелеона, однако въ нихъ нельзя не почувствовать того настроенія, которое склонно истинной властью для Израиля считать власть божесную, а не человѣческую. \*) Другого мнѣнія по библейскому разсказу держался сынъ Гелеона, Анимелехъ. Посмертн отца, онъ пошелъ къ себѣ на родину и сказалъ своей роднѣ: «внушите всѣмъ жителямъ Сихема — что лучше для васъ, чтобы владѣли вами всѣ семьдесятъ сыновъ Іеровааловыхъ, или чтобы владѣлъ одинъ?» Тамъ онъ предлагалъ себя въ цари, и роднѣ удалось склонить на его сторону народъ. Народъ далъ ему денегъ, Анимелехъ нанялъ на нихъ «праздныхъ и своевольныхъ людей», убилъ при помощи ихъ всѣхъ братьевъ своихъ и былъ поставленъ народомъ въ цари. Какъ оправдывается въ этомъ разсказѣ то мнѣніе, которое имѣлъ Августинъ по поводу происхожденія государственной власти: «государственная власть тамъ, гдѣ братоубійство и кровь». Только одинъ изъ братьевъ Авимелеха, Іофамъ остался въ живыхъ и онъ рѣзко выступилъ противъ поставленнаго царя. Онъ взошелъ на гору и оттуда обратился къ народу съ рѣчью. Рѣчь эта столь характерна для политическихъ настроеній Израиля, что ее нельзя не привести цѣликомъ. Предположеніе, что она является позднѣйшей вставной въ текстъ нисколько не мѣняетъ ея цѣнности.<sup>3)</sup> Такъ или иначе, она является выраженіемъ нѣкоторыхъ идей еврейскаго народа, и можно только спорить, когда эти идеи народились, — въ періодъ ли формировація еврейскаго закона, или въ періодъ послѣ Вавилонскаго плѣна.

«Послушайте меня, жители Сихема» — говорилъ Іофамъ — «и послушаетъ васъ Богъ. Пошли нѣкогда дерева помазать надъ собою царя, и сказали маслинѣ: царствуй надъ нами. Маслина сназала имъ: оставлю ли я тукъ мой, который чествуетъ боговъ и людей и пойду ли снитаться по деревьямъ? И сназали деревья виноградной лозѣ: иди ты царствуй надъ нами. Виноградная лоза сказала имъ: оставлю ли я сокъ мой, который веселитъ боговъ и человѣковъ и пойду ли снитаться по деревьямъ? Нанонецъ, сназали всѣ дерева терновнику: иди ты царствуй надъ нами. Терновникъ сказалъ деревьямъ: если вы поистинѣ поставляете меня царемъ надъ собою, то идите, покойтесь подъ тѣнью моей: если же нѣтъ, то выйдетъ огонь изъ терновника и сожжетъ кедры ливанскіе».<sup>4)</sup> Въ этой притчѣ обнаруживается уже принципиальное от-

ношеніе къ государственной власти. Поставить царство — это значить лишиться самыхъ высокихъ святынь и благъ. Поставить царство — это значить попасть въ тернія и у нихъ искать защиты отъ палящаго солнца, И въ тоже время народъ, возмужавшій царства, настолько разошелся съ Богомъ, что онъ достоинъ возмездія — и только тернія царства могутъ быть наказаніемъ ему. Возврата нѣтъ — выйдетъ огонь изъ терновника и пожжетъ кедры ливанскіе.

Происхожденіе царства нужно искать, такимъ образомъ, въ уходѣ отъ Бога, въ грѣхѣ. Поэтому въ учрежденіи царства всегда лежитъ нѣкоторая трагедія, которая неминуемо даетъ себя знать, придавая жизни царства и царей трагическій характеръ. Огонь жжетъ и царей и царства, и народы царства поставившіе. Послѣдующій разсказъ о событіяхъ царствованія Авимелеха подтверждаетъ этотъ общій законъ. Особо примѣчательны нѣкоторыя черты изъ событій этихъ, которыя нельзя не отмѣтить. Прежде всего въ дѣло царствованія, по библейскому разсказу, вмѣшивается злой духъ.<sup>5)</sup> Онъ становится между царемъ и между народомъ и учиняетъ раздоръ. Начинается междоусобіе, губительное и для возставшихъ, и для царя, и для народа. Особо ужасна судьба царя: онъ, такъ сказать, предреченный человѣкъ, онъ долженъ плохо кончить. И конецъ Авимелеха удивительно напоминаетъ кончину перваго официального царя израильскаго, Саула: какъ тотъ, такъ и другой не кончаютъ естественной смертью. «Такъ воздалъ Господь Богъ Авимелеху» — говоритъ въ заключеніе повѣствованіе. «И всѣ злодѣянія жителей Сихема обратилъ Богъ на голову ихъ».<sup>6)</sup>

Приблизительно такими же чертами описываютъ библейскія преданія и происхожденіе царскаго періода въ исторіи еврейскаго народа. Составители библейскаго текста предварили самый разсказъ о помазаніи въ цари Саула описаніемъ нѣкоторыхъ предшествующихъ событій, которыя могутъ быть поставлены въ параллель съ событіями, предшествующими воцаренію Авимелеха. Когда состарился Самуилъ, пророкъ и судья Израильскій, то онъ поставилъ судьями своихъ сыновей. Но сыновья, какъ говоритъ лѣтопись, не ходили путями отца, а уклонились въ корысть и брали подарки и судили превратно. Тогда пришли къ Самуилу всѣ старѣйшины Израильскія и стали просить его: «и такъ поставь надъ нами царя, чтобы онъ судилъ насъ, какъ у прочихъ народовъ». Просьба эта не понравилась Самуилу и сталъ онъ молиться Богу. Богъ знакомъ сказалъ ему: «послушай голоса народа... ибо не тебя отвергли, а отвергли меня, чтобы я не царствовалъ надъ ними». Егова ставитъ только одно условіе исполненія народной просьбы — это объяснить народу права царства. Вотъ эти права. «И пересказалъ Самуилъ всѣ слова Господа народу, просящему у него Царя. И сказалъ вотъ какія будутъ права царя, который будетъ царствовать надъ нами: сыновей вашихъ онъ возьметъ и приставитъ къ колесницамъ своимъ и сдѣлаетъ всадниками своимъ и будутъ они бѣгать передъ колесницами его. И поставитъ ихъ у себя

тысяченачальниками и пятидесятниками и чтобы они воздѣлывали поля его и жали хлѣбъ его и дѣлали ему воинское оружіе и колесничный приборъ его. И дочерей вашихъ возьметъ, чтобы оны составляли масти, варили кушаніе и пекли хлѣбъ. И поля ваши и виноградныя и масличныя сады ваши лучшіе возьметъ и отдастъ слугамъ своимъ. И изъ полевъ вашихъ и изъ виноградныхъ садовъ вашихъ возьметъ десятую часть и отдастъ евреямъ своимъ и слугамъ своимъ. И рабовъ вашихъ и вашихъ рабынь и юношей вашихъ лучшихъ и ословъ вашихъ возьметъ и употребитъ на свои дѣла. Отъ мелкаго скота вашего возьметъ десятую часть; и сами вы будете его рабами. И возстанете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ; и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда»<sup>9)</sup>. Въ этомъ разсказѣ, который по мнѣнію комментаторовъ является позднѣйшей вставкой въ первоначальный текстъ библейскаго повѣствованія<sup>10)</sup>, продолжается уже отмѣченная выше теократическая тенденція Библии. Но по сравненію съ предшествующимъ здѣсь раскрыты въ значительной степени мотивы противоцарскихъ настроеній. Царство — не только есть отверженіе Егоя и разрывъ съ нимъ. Царство есть рабство. Жизнь въ царствѣ есть иесеніе тяжкихъ повинностей — военная служба, принудительный трудъ, насильственная экспроприация, тяжелые налоги. Отсюда становится понятнымъ, почему исканіе царства можно сравнить съ попыткой обрѣсти тѣнь подъ жалкимъ кустомъ терновника. Безуменъ тотъ народъ, который возжаждалъ царства. Самое желаніе его есть уже великій грѣхъ, за которымъ послѣдуетъ тяжкая расплата.

Такой расплатой является исторія перваго царства Израильскаго и большинство страницъ изъ исторіи другихъ еврейскихъ царствъ. Если угодно, это есть исторія грѣхопаденій, но написанная особо крупными буквами. Ужа сама личность перваго царя Саула обнаруживаетъ какія то таинственныя, мрачныя и трагическія черты. Въ сущности, онъ уже не такой дурной человѣкъ и не такъ велики его преступленія. Когда библейскій разсказъ старается изобразить прегрѣшенія Саула, онъ теряетъ отчетливость красокъ и ясность языка. Изъ двухъ вариантовъ описанія грѣховъ Саула первый ставитъ ему въ вину иесвоевременное приношеніе жертвы, вызванное къ тому же страхомъ, что Егова его оставилъ и не говоритъ съ нимъ<sup>11)</sup>, второй — сводится къ описанію прискорбнаго недоразумѣнія, въ которое по незнанію ввель сынъ Саула евреевъ<sup>12)</sup>. При чтеніи этихъ разсказовъ нельзя отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что Саулъ нарочито лишенъ милости божіей. На немъ виситъ какое то проклятiе, какой то злой рокъ. Поэтому не принимается Богомъ его чистосердечное раскаяніе. Поэтому искушаетъ его злой духъ, также какъ искушалъ и Авимелеха. Умираетъ онъ не доброй смертію и даже трупъ его подвергается надруганію. Словомъ библейскія преданія не могутъ отрѣшиться отъ той поражающей умъ мысли, что помазаніе на царство есть не благо, а скорѣе наказаніе Божіе.<sup>13)</sup>

Еврейская хроника насчитываетъ много царей, царствовавшихъ надъ Израильтя-



нами и Іудеями. Изъ нихъ, кромѣ Давида и Соломона, можно насчитать всего три-четыре, о которыхъ сказано, что они дѣлали угодное въ очахъ Господнихъ. Остальныя всѣ творили только неугодное, «подражая мерзостямъ народовъ, которыхъ прогналъ Господь». Иными словами, еврейскимъ историкамъ и лѣтописцамъ царскій періодъ исторіи представляется періодомъ декаданса, которому противопоставляется эпоха процвѣтанія, характеризующая предшествующій теократическій періодъ въ исторіи еврейскаго народа.

Какой же политическій строй считался ветхозавѣтнымъ Израилемъ нормальнымъ и соотвѣтствующимъ не только законамъ человѣческой справедливости, но и законамъ небеснымъ? Уже въ древности (со времени Іосифа Флавія) строй этотъ называютъ теократіей — т.е. такой формой правленія, при которой Богъ властвуетъ надъ народомъ черезъ посредство своихъ медиумовъ — пророковъ и судей. Эти послѣдніе не суть цари земные, но Божьи первосвященники. Древній Израиль потому и относился недовѣрчиво къ монархіи, что, по его убѣжденію, глава послѣдней недостаточно ограниченъ волею небесной. Монархъ же, всецѣло этой волею ограниченный, теряетъ свои прерогативы и превращается въ первосвященника или судью. Оттого для евреевъ излишнимъ и даже вреднымъ казался институтъ самостоятельной царской власти. И что самое главное, еврейская теократія, съ недовѣріемъ относившая къ монархіи, въ тоже время не лишена цѣлаго ряда чертъ, сближающихъ ее съ демократіей. Въ ветхозавѣтной теократіи общественная власть устанавливалась, въ сущности говоря, въ результатѣ «общественнаго договора», сторонами котораго являлись Егова, его пророки и царь. Прообразомъ такого договора является Моисеево законодательство, установившее основы не только гражданскаго, но и публичнаго порядка древне-еврейской общины. Договоръ этотъ повторялся и въ другіе моменты ветхозавѣтной исторіи — и даже тогда, когда евреи стали жить подъ царской властью.<sup>12)</sup> Такимъ образомъ еврейская монархія была монархіей, не только ограниченной божественной волей, но о с н о в ы в о щ е й с я н а в о л ь н а р о д н о й. Этимъ демократическимъ основамъ государственной власти соотвѣтствовала также и явно выраженная демократическая структура первоначальной еврейской общины, — структура, которую иногда даже сравнивали съ республиканскимъ и федеральнымъ строемъ современныхъ передовыхъ демократій. «При разсмотрѣніи политическаго устройства въ Моисеевомъ государствѣ невольно поражаетъ сходство съ организаціей государственнаго управленія Соединенныхъ Штатовъ Сѣв. Америки» — говоритъ одинъ старый авторъ, внимательно занимавшійся вопросомъ о характерныхъ особенностяхъ Моисеева законодательства.<sup>13)</sup> «Колѣна по своей административной самостоятельности вполнѣ соотвѣтствуютъ штатамъ, изъ которыхъ каждый представляетъ также демократическую республику». Сенатъ и палата «вполнѣ соотвѣтствуютъ двумъ высшимъ группамъ представителей въ Моисеевомъ государствѣ, —

12 и 70 старѣйшинамъ». «Послѣ поселенія въ Палестинѣ израильтяне сначала (во время судей) составляли союзную республику, въ которой самостоятельность отдѣльных колѣнъ доведена была до степени независимыхъ государствъ». <sup>14)</sup> По мнѣнію цитируемаго автора, отличіемъ отъ Соединенныхъ Штатовъ является только отсутствіе въ ветхозавѣтной республикѣ президентской власти, — института, который, кстати сказать, возникъ вслѣдствіе извѣстныхъ монархическихъ реминисценцій, навѣянныхъ, главнымъ образомъ, теоріей Монтескье.

Сравненія эти особенно поразительны въ силу того, что англійскіе сектанты, основывавшіе американскіе штаты, дѣйствительно строили свое новое государство по библейскимъ образцамъ. <sup>15)</sup> Въ новой европейской исторіи политическія идеи Ветхаго Завета были огромной дѣятельной силой, значеніе которой, какъ мы убѣждены, до сихъ поръ не достаточно оцѣнивается.

## 2.

Дальнѣйшему развѣнчанію идея государства подвергается въ пророческихъ книгахъ. Библейскіе пророки выступаютъ прежде всего, какъ рѣшительные разрушители языческаго обоготворенія государства. Царебожіе и царепреклоненіе находятъ въ лицѣ пророковъ строгихъ и беспощадныхъ обличителей. «Я на тебя фараонъ, царь египетскій, большой крокодилъ, который, лежа среди рѣкъ своихъ, говоришь: моя рѣка, и я создалъ ее». Но я вложу крюкъ въ челюсти твои и чѣ чешуѣ твоей прилѣплю рыбу изъ рѣкъ твоихъ и вытащу тебя изъ рѣкъ твоихъ со всей рыбою рѣкъ твоихъ, прилипшею къ чешуѣ твоей. И брошу тебя въ пустыню, тебя и всю рыбу изъ рѣкъ твоихъ. Ты упадешь на открытое поле, не уберутъ и не подберутъ тебя; отдамъ тебя на сѣдненіе звѣрямъ земнымъ и птицамъ небеснымъ. И узнаютъ всѣ обитатели Египта, что я Господь». <sup>16)</sup> Тварность, а слѣдовательно ничтожество и бренность царей, противопоставляется, такимъ образомъ, могуществу Бога. И возвеличеніе этой тварности до предѣловъ абсолютнаго считается не только дѣломъ грѣховнымъ, но и жизненно нелѣпымъ. «Сынъ человѣческій! скажи начальствующему въ Тиръ: такъ говоритъ Господь Богъ: за то что вознеслось сердце твое и ты говоришь: «я богъ, восседаю на сѣдалищѣ божьей, въ сердцѣ морей», и будучи человѣкомъ, а не богомъ, ставишь умъ свой наравнѣ съ умомъ Божиимъ... за то, такъ говоритъ Господь Богъ: такъ какъ ты умъ твой ставишь наравнѣ съ умомъ Божиимъ, вотъ я приведу на тебя ноземцевъ, лютейшихъ изъ народовъ, и они обнажатъ мечи свои противъ красы твоей мудрости и помрачатъ блескъ твой. Низведутъ тебя въ могилу и умрешь въ сердцѣ морей смертью убитыхъ. Скажешь ли тогда передъ твоимъ убійцей: я богъ, тогда какъ въ рукѣ, поражающей тебя, ты будешь человѣкъ, а не богъ» <sup>17)</sup>. Такъ

меркиетъ передъ величіемъ абсолютнаго земные «печать совершенства, полнота мудрости и вѣнецъ красоты».

Однако, проповѣдь пророковъ не остаивается на борьбѣ съ царбожествомъ. Она идетъ гораздо далѣе и пріобрѣтаетъ характеръ развѣнчанія государства вообще. По воззрѣніямъ пророковъ, божественная воля не только разрушаетъ троны тѣхъ, которые вообразили себя богами, но какъ бы существуетъ нѣкоторый общій законъ, по которому всякая земная слава и всякое земное величіе предназначены особымъ, мистическимъ путемъ къ развѣнчанію и разрушенію. Справедливо обратить ко всѣмъ царямъ и народамъ слова пророка Іереміи: «Скажи царю и царицѣ<sup>19)</sup>: миръ и тебѣ, сядете пониже, ибо упали съ головы вашей вѣнецъ славы вашей<sup>20)</sup>» «Ибо грядетъ день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное — и оно будетъ унижено. И на всѣ кедры ливанскіе, высокіе и превозносящіеся, и на всѣ дубы васанскіе, и на всѣ горы и на всѣ возвышающіеся холмы, и на всѣ возделанныя украшенія ихъ. И падетъ величіе человѣческое, и высокое людское унизится<sup>21)</sup>. Богъ вообще опредѣлилъ «посрамить надменность всякой славы», «унизить всѣ знаменитости земли»,<sup>22)</sup> «твердыню высокихъ стѣнъ» «обрушить, низвергнуть, повергнуть на землю въ прахъ». «Сними съ себя діадему и сложи вѣнецъ» такъ какъ «униженное возвысится и высокое унизится». «<sup>23)</sup> Это для того, чтобы никакія деревья при водахъ не величались высокимъ ростомъ своимъ и не поднимали вершины своей изъ среды толстыхъ сучьевъ и чтобы не прилѣплялись къ нимъ изъ за высоты ихъ дерева пьющіе воду; ибо всѣ они будутъ преданы смерти»<sup>24)</sup> И никакая мудрость, никакая наука не помогутъ, какъ не помогла халдейская мудрость Вавилону. «Сиди, молча, и уйди въ темноту, дочь Халдеевъ: ибо впередъ не будутъ называть тебя госпожею царствъ... Мудрость твоя и знаніе твое, они сбили тебя съ пути. И ты говорила: «я и никто — кромѣ меня». И прійдетъ на тебя бѣдствіе; ты не узнаешь, откуда оно поднимается и упадетъ на тебя бѣда, которой ты не въ силахъ будешь отвратить и внезапно прійдетъ на тебя пагуба, о которой ты не думаешь. Осгавайся же съ твоими волшебствами и съ множествомъ чародѣйствъ Твоихъ, которыми ты занималась отъ юности твоей; можетъ быть пособишь себѣ, можетъ быть устоишь. Ты утомлена множествомъ совѣтовъ твоихъ; пусть же выступятъ наблюдатели небесъ и звѣздочеты и предвѣщатели по перволуніямъ и спасутъ тебя отъ того, что должно приключиться тебѣ. Вотъ они, какъ солома: огонь сожегъ ихъ; не избавили души своей отъ пламени, не осталось угля, чтобы погрѣться, ни огня, чтобы посидѣть передъ нимъ». «<sup>25)</sup>

Поэтому для религіозно настроеннаго человѣка нельзя полагаться на государство, какъ нельзя полагаться и на человѣка. «Проклятъ человѣкъ, который надѣется на человѣка». «Горе тѣмъ, которые идутъ въ Египетъ за помощію, надѣются на коней и полагаются на колесницы, потому что ихъ много, и на всадниковъ, потому

что они весьма сильны... И Египтяне люди, а не Богъ: и кони ихъ плоть, а не духъ. И простретъ руку Господь и споткнется защитникъ и упадетъ защищаемый и всѣ вмѣстѣ погибнутъ». <sup>26)</sup> Такое міросозерцаніе не располагаетъ къ строительству земныхъ дѣлъ и разочаровываетъ въ упованіи на силу земного государства. Но если бы пророки не шли еще дальше, они не создавали бы отвращенія по отношенію къ государству. На самомъ дѣлѣ они дѣлаютъ и дальнѣйшіе шаги, которые ведутъ отъ простаго безразличія къ земной политикѣ къ прямому отверженію политики, какъ дѣла нечестиваго и грѣховнаго. По ихъ воззрѣніямъ, государства земныя являются не только продуктомъ мірской суеты, они суть кромѣ того продукты челоуѣческаго грѣха. Въ Библии родится тотъ взглядъ на земное государство, которому суждено было сыграть такую выдающуюся роль въ христіанской политикѣ — взглядъ на государство, какъ на пріютъ нечестивыхъ, какъ на царство духа тмы. Можно сказать, что отдѣльныя, послѣдующія, столь прославившіяся формулировки этого взгляда прямо имѣютъ библейское происхожденіе и только были подробнѣе развиты послѣдующими христіанскими мыслителями. Такъ, въ Библии, государство пріобрѣтаетъ прежде всего звѣринный обликъ — обликъ змѣя, аспида, дракона. Оно начинаетъ рисоваться, какъ нѣкое страшное чудовище. «Въ тотъ день поразитъ Господь мечемъ своимъ тяжелымъ и большимъ и крѣпкимъ Левіафана, змѣя прямо бѣгущаго и Левіафана, змѣя изгибающагося, и убьетъ чудовище морское». <sup>27)</sup> Оно объявляется обиталищемъ воровъ и убійцъ. Знаменитая Августинская «шайка разбойниковъ» впервые вѣдь упомянута въ Библии. «Не содѣялся ли вертепомъ разбойниковъ въ глазахъ вашихъ домъ сей, иадъ которымъ наречено имя мое!» <sup>28)</sup> Здѣсь также брошена мысль, послужившая темой для извѣстныхъ разсужденій Августина о томъ, можетъ ли называться государствомъ и то государство, которое не служитъ Господу. «Горе тому, кто строить домъ свой неправдою и горницы свои беззаконіемъ... кто говоритъ: «построю себѣ домъ обширный и горницы просторныя и прорубаетъ себѣ окна и обшиваетъ кедромъ и краситъ красною краскою. Думаешь ли ты быть царемъ потому, что заключилъ себя въ кедръ» <sup>29)</sup> Здѣсь критика эмпирическихъ несовершенствъ государства переходитъ въ отверженіе самой идеи государства, какъ земного учрежденія.

### 3.

Отмѣченные враждебныя государству идеи нашли свое послѣдующее выраженіе и развитіе въ позднѣйшей еврейской и христіанской, такъ называемой, апокалипсической литературѣ. Начинается она съ книги пророка Даниила, котораго не безъ основанія можно назвать родоначальникомъ совершенно новой школы въ религіозной литературѣ древняго востока. <sup>31)</sup> Въ книгѣ этой предначертаны не только основныя литературныя приемы, использованные послѣдующей апокалипсической шко-

лой, но и обосновываются новыя формы, которая принимает идея государствоборчества въ древности. Послѣдующіе апокалипсисы въ сущности не даютъ ничего новаго по сравненію съ книгой пророка Даніила.<sup>32)</sup> Если сконцентрировать взглядъ на идею государства, какъ она представляется во всей апокалипсической литературѣ, то нельзя не отмѣтить слѣдующія важнѣйшія черты, отличающія этотъ новый вариантъ направленнаго на государство религіознаго скепсиса.

1) Нападеніе на государство пріобрѣтаетъ здѣсь болѣе опредѣленный и рѣзкій характеръ. Возможно, что причина этому лежитъ во внѣшнихъ историческихъ событіяхъ, во время которыхъ написаны были всѣ эти книги (начиная съ II вѣка до Р.Х.), Въ это время какъ разъ въ окруженіи іудейскаго міра съособой силой обозначилась проповѣдь царебожества.<sup>33)</sup> И несомнѣнно книги эти въ значительной степени являются политической реакціей, возникшей въ еврейскомъ народѣ противъ языческаго обожествленія царей. Пророки, при всемъ ихъ скепсисѣ по отношенію къ государству, считали еще возможнымъ молиться за отдѣльныхъ царей.<sup>34)</sup> Въ апокалипсической литературѣ мы не найдемъ уже этихъ молитвъ. Государствопробрѣтаетъ здѣсь все болѣе и болѣе страшный, чудовищный видъ. Звѣриный ликъ государства — это любимый символъ апокалипсиса. Государство возстаетъ, то какъ левъ съ орлиными крыльями, то какъ медвѣдь со страшными клыками, то какъ барсъ, то какъ еще болѣе страшный, ужасный высокомерный звѣрь съ большими зубами, который пожираетъ и сокрушаетъ, остатки же попираетъ ногами.<sup>35)</sup> На головѣ у него рога и уста его говорятъ высокомерно.<sup>36)</sup> Или, какъ въ откровеніи Іоанна Богослова, это звѣрь съ семью головами и съ семью ногами и десятью рогами, въ тоже время подобный и медвѣдю, и льву и барсу. «И даны были ему уста, изрыгающія хулу противъ Бога». Государство въ Апокалипсисѣ Іоанна есть «чисто сатанинское учрежденіе», центръ безбожія; это есть земной образъ противника Бога, живой антихристъ.<sup>37)</sup> Чувства, которые питаются авторомъ къ этимъ звѣрямъ, совершенно ясны. Здѣсь нѣтъ мѣста ни чувству религіозной покорности, ни чувству христіанской лояльности, какъ оно получило выраженіе въ извѣстныхъ словахъ Евангелія и Апостольскихъ посланій. Гнѣвъ и ненависть — вотъ эти чувства.<sup>38)</sup> Апокалипсическіе авторы не жалѣютъ красокъ, когда они изображаютъ паденіе этого ненавистнаго звѣря, суда надъ нимъ.<sup>39)</sup> Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что апокалипсическую литературу прежде всего характеризуетъ фанатическій гнѣвъ противъ римской и вавилонской государственности.<sup>40)</sup>

2) У древнихъ пророковъ земное государство, въ ряду другихъ государствъ, не представлялось еще членомъ нѣкоторой цѣлостной цѣпи. Языческія государства выступаютъ другъ подле друга, отдѣльно несвязанныя общимъ историческимъ процессомъ. Иными словами, у древнихъ пророковъ не было еще идеи философіи исторіи, какъ нѣкотораго единства историческаго развитія государства. Но уже въ изображеніи Даніила земныя государства начинаютъ выступать, какъ бы

связанными и некоторыми общими судьбами. Страшные звѣри, выходятъ послѣдовательно одинъ за другимъ, и въ шествіи ихъ открывается общій историческій планъ. Не просто Богъ Израильскій отдаетъ то одному, то другому народу Израиль въ наказаніе за его грѣхи, но народы шествуютъ одинъ за другимъ, и ихъ страшный звѣриный путь есть путь міровой исторіи. Мотивъ этотъ можно прослѣдить во всей апокалипсической литературѣ, но своего особаго философскаго завершенія достигаетъ онъ въ такъ называемой 4-ой книгѣ Эзры. Послѣдовательность человѣческихъ поколѣній, по представленіямъ этой апокрифической книги, является совершенно необходимой. Какъ мать не можетъ родить сразу десять дѣтей, такъ земная исторія порождаетъ своихъ дѣтей и по извѣстному Богомъ установленному порядку. «Такъ утвердиль я въ мірѣ, созданномъ мною, опредѣленную послѣдовательность» — говоритъ Егова.<sup>41)</sup> Поэтому путь міровой исторіи есть путь законмѣрный, однако это не есть законмѣрность добра, но скорѣе законмѣрность зла. Въ апокалипсической философіи исторіи мы не найдемъ столь популярной въ наше время теоріи прогресса. Напротивъ, тамъ развивается теорія порчи, паденія, — регресса. Звѣри выступаютъ одинъ страшнѣе другого, и такъ до послѣдней борьбы. Въ откровеніи Іоанна Богослова мы и находимъ объясненіе этого процесса. Путь исторіи государства есть путь метафизической борьбы зла съ добромъ, путь отпаденія отъ Бога. Человѣческая исторія, исторія видимыхъ государствъ, является ни чѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ эпизодовъ демоической борьбы съ Богомъ. Поэтому начало исторіи — на небѣ, а конецъ ея — здѣсь на землѣ. Пораженіе государства, какъ страшнаго звѣря, есть не что иное, какъ послѣдній актъ этой борьбы — Божества съ демонами.

#### 4.

«Христіанство не отрицаетъ государства и власти», «не призываетъ къ насильственному измѣненію политическаго строя», «не имѣетъ въ догматическомъ сознаніи обоснованной связи съ монархіей или съ другой какой-либо формой.»<sup>42)</sup> Все это — суть неоспоримыя истины съ точки зрѣнія евангельскаго принципа христіанской лояльности. Но онѣ рѣшительно оспоримы съ точки зрѣнія библейскихъ и апокалипсическихъ воззрѣній. Ихъ прямо можно обернуть, утверждая, что, исходя изъ ветхозавѣтныхъ настроекъ, христіанство отнюдь не призываетъ къ повиновенію в с я н о й государственной власти и требуетъ повиновенія только власти праведной (не «поклоняться звѣрю»), «ни образу его», не принимать «начертанія на чело свое на руку свою». (Откр. Іоанна, 20, 4); что оно можетъ сочувствовать паденію неправедныхъ властей и даже призывать къ нему; что, наконецъ, оно можетъ дойти при нѣкоторыхъ условіяхъ до отрицанія государства и власти, какъ учрежденій Антихристовыхъ. Все то не отвлеченныя возможности, но можетъ быть обосновано на неоспо-

римомъ историческомъ опытѣ. Факты, которые сюда относятся, — слишкомъ многочисленны, чтобы ихъ можно было излагать подробно. Мы ограничимся здѣсь только наиболѣе существеннымъ, отмѣтимъ явленія, имѣющія характеръ важнѣйшихъ этаповъ.

Первымъ этапомъ является ученіе о «Градѣ Божьемъ» и «градѣ земномъ», какъ оно развивалось западнымъ христіанствомъ, начиная съ Августина. Въ немъ заложены идейныя основы всѣхъ послѣдующихъ отступленій отъ принципа христіанской лояльности, — западная борьба церкви съ государствомъ, католическое развѣтвленіе государства, какъ учрежденія грѣховнаго, католическія теоріи о неподчиненіи неправедной власти, ученія о цареубійствѣ и т.п. Изъ него мы начинаемъ понимать, почему историческое христіанство, собственно говоря, никогда и не придерживалось заповѣди политической лояльности, которая оставалась отвлеченнымъ принципомъ, а не исторически дѣйственнымъ началомъ.

Политическіе взгляды Августина возникли на почвѣ толкованія Библіи и Апокалипсиса. Его извѣстнѣйшее сочиненіе «О Градѣ Божьемъ» безъ особой натяжки можно назвать приспособленнымъ къ особой цѣли такимъ толкованіемъ.<sup>43)</sup> Августинъ развиваетъ въ немъ грандіозную для его времени философію исторіи, главнымъ матеріаломъ для которой служитъ Библія. Содержаніемъ ея является борьба государства земного и государства небеснаго. Земное государство метафизически родилось тогда, когда произошло зло, первое свободное отпаденіе отъ Бога сотворенныхъ имъ безплотныхъ духовъ.<sup>44)</sup> На землѣ же оно основалось вмѣстѣ съ грѣхопадѣніемъ чловѣка<sup>45)</sup>. Въ частности основателемъ перваго земного государства былъ братоубійца Каинъ, тогда какъ отъ Авеля произошло государство праведное — небесное.<sup>46)</sup> Отъ Каина произошли и другія земныя царства — не даромъ вѣдь на братоубійствѣ основанъ былъ и древній Римъ. Вообще существуетъ общій законъ, что для возникновенія государства необходимо, чтобы пролилась чловѣческая кровь.<sup>47)</sup> Августинъ идетъ даже еще далѣе. Онъ пытается показать, что такъ называемое языческое государство вообще не можетъ быть названо именемъ государства, такъ что, напримѣръ, древній Римъ, строго говоря, никогда государствомъ и не былъ. Доказательство это исходитъ изъ извѣстнаго опредѣленія Цицерона, согласно которому государство есть общенародное дѣло (*res publica*). Но, говоритъ Августинъ, Римъ никогда и не былъ такимъ общенароднымъ дѣломъ<sup>48)</sup>. Народъ есть такая совокупность людей, которая связана узами права и соображеніями всеобщей пользы. Эта правовая связь, по мнѣнію римскихъ философовъ, называется справедливостью, безъ которой вообще невозможно никакое право. Отсюда видно, что гдѣ отсутствуетъ истинная справедливость, тамъ не можетъ быть и связаннаго узами права союза людей, не можетъ быть и народа, не можетъ быть, слѣдовательно, и народнаго дѣла, — республики. Здѣсь можно говорить только о простой толпѣ людей, недостойной носить имени народа. Совершенно ясно, что такой толпѣ нельзя присвоить и имени государства.

Вся эта формально правильная цѣль умозаключеній приобретаетъ матеріальную истинность въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что въ Римскомъ государствѣ дѣйствительно не было никакой справедливости. Августинъ пытается доказать и это положеніе, при чемъ онъ избираетъ два способа доказательства — опытно-историческій и умозрительный. Къ первому принадлежитъ вся та сумма богато подобранныхъ фактовъ, главнымъ образомъ, изъ Римской исторіи, которая приведена въ 20 книгѣ его сочиненія и которая изобличаетъ фактическую безнравственность, несправедливость и развращенность царствовавшую въ Римѣ. Указанія на эти факты, конечно, неоспоримы, но они не могутъ быть въ тоже время аргументомъ, исчерпывающимъ вопросъ. Всякое земное государство несовершенно, и исторія христіанскихъ государствъ могла бы безконечно обогатить подобранные Августинномъ факты — разумѣется, не въ пользу его основныхъ намѣреній. Оттого, второй, умозрительный путь доказательства обладаетъ цѣнностью гораздо болѣе принципиальной. Именно, Августинъ выставляетъ здѣсь мысль, которая нерѣдко стала повторяться и въ наше время. Онъ хочетъ доказать, что справедливость и право не возможны безъ понятія объ истинной религіи и истинномъ Богѣ. А т.к. въ язычествѣ эти понятія отсутствуютъ, то, слѣдовательно, языческія государства не могли быть построены на правѣ и не могли носить именн государства. При чемъ, Августинъ, развивая эту мысль, не хочетъ сказать, что религіозность вообще является необходимымъ моментомъ въ идеѣ государства — нѣтъ, онъ опредѣленно стремится доказать, что безъ признанія христіанскаго Бога идея государства становится невозможной.<sup>49</sup>) Мы видѣли уже, что, по опредѣленію Цицерона, государство тѣснымъ образомъ связано съ понятіемъ справедливости. Но справедливость по римскому опредѣленію, есть добродѣтель, которая воздастъ каждому свое. Какъ же возможно, спрашиваетъ Августинъ, чтобы такая справедливость была присуща человѣку, у котораго отнять Богъ и который переданъ во власть нечестнымъ демонамъ — языческимъ богамъ. Возможно ли при такихъ условіяхъ дѣйствительно «причитать каждому свое». Отвѣчая отрицательно на этотъ вопросъ, Августинъ хочетъ сказать, что непризнаніе истиннаго Бога является такимъ искаженіемъ самого порядка цѣнностей, такимъ перемѣщеніемъ ихъ, что при немъ утрачивается всякая возможность оперировать съ идеей справедливости. Когда кто либо отнимаетъ землю у законнаго собственника можемъ ли мы назвать его справедливымъ? А когда кто либо самъ себя изымлетъ изъ подъ власти высочайшаго Бога, то какъ возможно примѣнить къ нему понятіе справедливости? Ясно, что такой человѣкъ, для котораго нѣтъ ничего истинно святаго, не можетъ господствовать надъ своими страстями и пороками и не можетъ быть поэтому справедливымъ. У него какъ бы отнимается самый критерій добра и зла. И что сказано здѣсь про одного человѣка, должно быть отнесено и къ цѣлому государству. Находясь въ состояніи описаннаго перемѣщенія цѣнностей, оно не можетъ быть



справедливымъ и не можетъ быть названо народнымъ дѣломъ. Истинный народъ изблещается върой въ истиннаго Бога — върой, которая опредѣляется любовью къ Богу и къ своему ближнему: гдѣ ихъ нѣтъ, нѣтъ и государства.

Все это въ томъ случаѣ, прибавляетъ Августинъ, если справедливо опредѣленіе государства и народа, данное Цицерономъ.<sup>50)</sup> Эта оговорка придаетъ всему построению Августина гипотетическій смыслъ. Дѣйствительно ли правильно это опредѣленіе — это вопросъ особый, и Августинъ отнюдь не всегда рѣшалъ его положительно. Онъ отлично чувствовалъ, что допустить правильность такого опредѣленія означало бы признать, что и всѣ великія государства древности, Египетъ, Ассиро-Вавилонія, Греція, Римъ, — всѣ они были простыми «шайками разбойниковъ». Иправъ былъ тотъ морской пиратъ, который на вопросъ Александра Великаго: «по какому праву ты наводишь страхъ на морѣ», отвѣтилъ: «а по какому праву ты терроризируешь земной шаръ?» «Если я дѣлаю это съ моей несчастной лодченкой, меня называютъ разбойникомъ, а когда ты дѣлаешь это со своими громаднымъ флотомъ, тебя называютъ Императоромъ». Выводъ этотъ поистинѣ есть смертный приговоръ для государства. И нужно сказать, что попомически и гипотетически Августинъ совершилъ такой приговоръ въ 19-ой книгѣ своего знаменитаго сочиненія, что не помѣшало ему тамъ же, и въ другихъ мѣстахъ, приговоръ смягчить и исправить. Приговоръ этотъ, разъ онъ былъ совершенъ, не могъ остаться при популярности Августина безъ историческихъ послѣдствій. Средневѣковая христіанская культура не всегда отдавала отчетъ въ его условномъ смыслѣ и въ своемъ отрицаніи свѣтскаго государства опиралась на авторитетъ Августина. Такъ, государство у средневѣковыхъ писателей церковнаго лагеря стало пріютомъ дьявола, образомъ звѣря, царствомъ Антихриста.<sup>51)</sup>

Но мы уже сказали, что Августинъ пытался смягчить свой приговоръ. Исправляя его, онъ выставилъ слѣдующее, весьма мудрое и во всѣхъ отношеніяхъ примѣчательное опредѣленіе государства: «государственный народъ есть такое множество разумныхъ существъ, которое объединено общимъ отношеніемъ къ тому, что о н о л ю б и т ъ». «Слѣдовательно» — прибавляетъ Августинъ — «чтобы рѣшить, каковымъ является народъ, слѣдуетъ выразумѣть, что о н ъ л ю б и т ъ».<sup>52)</sup> Единство государства опредѣляется, такимъ образомъ, его идеалами. Связующей силой народной является эрость. Качество народа опредѣляется предметомъ его любви: народъ тѣмъ лучше, чѣмъ выше имъ любимое. Стало быть, и римскій народъ былъ народомъ и составлялъ государство. У него были свои идеалы, хотя, по мнѣнію Августина, и не очень возвышенные. По крайней мѣрѣ римляне время въ вѣпчій Римъ, если и не были «sancti», то были minus turpes».<sup>53)</sup> Эти замѣчательныя возрѣнія и явились основой для западно-христіанскаго у т в е р ж д е н і я и д е и государства. Они оправдывали не только государство христіанское, или католическое, но государство вообще.

Величайшее, еще не вполне оцененное значение Августина в истории политических теорий сводится к тому, что он, находясь всецело под влиянием библейских и апокалипсических представлений, поставил однако проблему государства, как самостоятельную научную проблему, и пройдя через величайший государственный скепсис, пришел к оправданию и утверждению государства. Августин сделал все это, так как был римлянином и находился в области влияния римских государственных идей. Таким образом толкование библейских и апокалипсических настроений на Западе не только привело к конечному утверждению идеи государства, но даже завело еще дальше, к огосударствлению самого Божьего града, что выразилось в политических представлениях римской католической церкви.

Но если Августин принципиально спас идею государства, то в то же время он заложил основы для учения о правомѣрности борьбы с государством неправедным. В обосновании этого учения он руководствовался преимущественно Ветхим Заветом, а не догмой христианской покаянности. Таким образом со времен Августина, по крайней мере для западной христианской политики, Ветхий Завет стал источником основоположным и руководящим. Продолжая дело Августина, западное христианство пошло еще дальше — оно не только восприняло от Библии идею борьбы с неправедной властью, оно кроме того попыталось обосновать теорию праведного земного государства по тем образцам, которые были нарисованы в Ветхом Завете.

## 5.

В осуществлении этой задачи сыграли некоторую роль уже католические авторы. Уже ими, как известно, обоснованы были основные догматы демократической теории государства — и именно, учение о договорном происхождении государственной власти, о народном суверенитете, о сопротивлении власти неправедной и т. п.<sup>64</sup>) Однако католическая политика никогда не придерживалась последовательного демократизма. Демократические лозунги были использованы ею, как политические средства в борьбе с светским государством. В тот момент, когда средства эти оказывались непригодными, католики тотчас же отступали от своего демократизма.<sup>65</sup>) Но как бы то ни было, в обосновании своих демократических воззрений католики, помимо авторитета Аристотеля, всегда прибегали к авторитету Ветхаго Завета.

Но выдающуюся роль в обосновании демократических воззрений на государство приобретает Ветхий Завет у протестантов и реформаторов. Если католицизм — в значительной степени следуя Августину — обосновал тезис, что государство должно быть государством христианским, в противном случае оно

вообще не государство или въ лучшемъ случаѣ несправедливое государство, подчиняться которому вовсе не необходимо, то церковная реформа выдвинула другое, не менѣе противорѣчащее догмату христіанской покаянности положеніе: истинное христіанское государство должно быть государствомъ, построеннымъ по ветхозавѣтнымъ образцамъ; всякое иное государство — не справедливо, и власть его не можетъ связывать истинныхъ христіанъ. Реформація, слѣдовательно, на основаніи каноническихъ источниковъ, стремилась установить внутреннюю связь между христіанствомъ и демократіей. Связи этой въ нѣкоторыхъ случаяхъ она стремилась придать характеръ религіознаго догмата.

Опытнымъ подтвержденіемъ этой связи можетъ служить тотъ, ничѣмъ неоспоримый фактъ, что всѣ безъ исключенія реформаціонныя движенія, происходившія въ Европѣ — и раннія и болѣе позднія — сопровождалась весьма бурными народными возстаніями, идеологія которыхъ обнаруживала не только демократическій, но и коммунистическій характеръ. Раннее реформаціонное движеніе въ Англіи, связанное съ именемъ Виклифа и его послѣдователей (лоллардовъ) сопровождалось крестьянскими войнами, извѣстными въ исторіи подъ именемъ возстанія Уатта Тайлора.<sup>56)</sup> Движеніе богемскихъ реформаторовъ, съ Гусомъ во главѣ, привело къ кровопролитнымъ гражданскимъ войнамъ, революціонный и социально-политическій смыслъ которыхъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Такими же событіями сопровождалась германская реформація, несмотря на противодѣйствіе, которое оказывалъ революціонно-демократическимъ проявленіямъ ея Мартинъ Лютеръ.<sup>57)</sup> Революціонныя потрясенія сопровождали и выступленія Кальвина и въ особенности реформаціонное движеніе въ германской Швейцаріи, связанное съ именемъ Цвингли. И далѣе, англійская революція идеологически родилась изъ англійской реформаціи, подавленной Гейрихомъ IV послѣ Виклифа и достигшей высшаго напряженія въ эпоху борьбы Карла I съ парламентомъ. Есть основаніе предполагать, что и французская революція во многомъ обязана кальвинизму. Исторически, такимъ образомъ, революція не отдѣлима отъ реформаціи. И поскольку, въ свою очередь, революція, по крайней мѣрѣ въ новѣйшемъ, западно-европейскомъ смыслѣ этого слова, не отдѣлима отъ демократіи, постольку прямыя нити связываютъ демократію съ реформаціей, обнаруживая несомнѣнныя религіозныя корни современныхъ демократическихъ движеній. Въ силу этого не представляется справедливымъ отрывать демократію отъ реформаціи, предполагая, что корни послѣдней связаны не съ протестантизмомъ вообще, но съ нѣкоторыми крайними протестантскими сектами, какъ то англійскіе пуритане и индепенденты.<sup>58)</sup>

Склонить къ защитѣ послѣдняго мнѣнія можетъ то обстоятельство, что многіе протестантскіе вѣроучители были не только лояльны къ существующему государственному порядку, но и прямо становились на защиту княжеской власти. Виклифъ въ своихъ сочиненіяхъ не только обосновывалъ права королевской власти, но и во

время крестьянского возстанія прямо выступилъ противъ возставшихъ.<sup>69)</sup> Мартинъ Лютеръ въ особую заслугу ставилъ себѣ то, что онъ сумѣлъ, какъ никто райе него, поднять на высоту самостоятельность власти свѣтскихъ государей.<sup>60)</sup> Кальвинъ, какъ извѣстно, не обнаружилъ никакихъ особыхъ демократическихъ симпатій при организаціи своей церкви, которую онъ устроилъ чисто аристократически, заслуживъ нмѣя диктатора и даже «жеиевскаго папы».<sup>61)</sup> Всѣ эти факты въ значительной степени ограничиваютъ предположеніе о склонности протестантскихъ учителей къ демократическому образу мыслей. И тѣмъ не менѣе существуетъ значительная близость между реформаціей и демократіей. Чтобы понять ее, нужно прежде всего различать идейное зерно протестантизма и возникшія на его периферіи политическія симпатіи и антипатіи. Политическая периферія не всегда выросла изъ этого зерна. Она опредѣлялась часто тактикой, дипломатіей, а не идейными соображеніями. Зерно часто пускало только теологическіе ростки и, тѣмъ не менѣе, оно имѣло нѣкое, болѣе интимное отношеніе къ демократіи, чѣмъ западный католицизмъ.

Зерно протестантизма можно свести къ слѣдующимъ тремъ постулатамъ, проведеніе въ жизнь которыхъ вдохновляло всѣ реформаціонныя движенія въ Европѣ: 1) Свободная проповѣдь слова Божія, нашедшаго единственное свое выраженіе въ Ветхомъ и Новомъ Заветѣ; 2) отрицаніе всѣхъ человѣческихъ установленій, существованіе которыхъ не вытекаетъ изъ священнаго Писанія; 3) стремленіе построить чеповѣческую жизнь по образцамъ, изображеннымъ въ Ветхомъ и Новомъ заветѣ. Пункты эти содержатъ цѣлую соціально-политическую программу, которая различно развивается въ различныхъ протестантскихъ ученіяхъ, — съ той или иной степенью послѣдовательности и съ тѣмъ или инымъ радикализмомъ, но всегда въ одномъ опредѣленномъ направленіи. Минимальнымъ ся требованіемъ является отрицаніе установившейся на Западѣ католической церковной іерархіи, какъ установленія не основывающагося на титулахъ, изложенныхъ въ Библии. Іерархія замѣнялась такимъ образомъ или началомъ выборности церковныхъ властей и чиновъ, или же отрицалась вообще необходимость всякой іерархіи, при предположеніи, что духъ Божій живетъ въ душѣ каждаго члена паствы и всѣ, стало быть, одинаково рукоположены Богомъ. Въ этомъ минимальномъ, чисто церковномъ смыслѣ, всѣ протестанты были «демократами». Избранія церковныхъ властей требовалъ Виклифъ.<sup>62)</sup> По ученію Лютера, въ протестантской общинѣ правятъ всѣ, и глава ея является только «предсѣдателемъ». «Въ мірѣ» — говорилъ Лютеръ — «владыки приказываютъ, что хотять, а подданные повинуются; Но между вами глаголетъ Христосъ, и потому не должно быть чего либо подобнаго; среди вѣрующихъ каждый есть другимъ судья и въ свою очередь подчиненъ всякому другому»<sup>63)</sup> Кальвинъ, въ сущности говоря, установилъ у себя въ церкви демократическую олигархію. Мы уже не говоримъ о другихъ крайнихъ.

Перенесеніе демократической организаціи церкви на государственныя порядки

указывается, что въ этомъ процессѣ большую роль сыграло Священное Писаніе, на которое постоянно ссылались ранніе представители демократизма.<sup>67)</sup> Но вѣдь это какъ разъ и исходить изъ зерна протестантизма. Вѣдь протестантизмъ какъ разъ отрицалъ всѣ чловѣческія установленія, прямо не вытекающія изъ Священнаго Писанія и требовалъ переустройства жизни на чisto библейскихъ основахъ. Если принять во вниманіе, что Библия, — особенно Ветхій Заветъ — живетъ въ воззрѣніяхъ на государство, колеблющихся между враждебной къ царской власти демократической теократіей еврейскаго народа и враждебными къ государству вообще теократическими стремленіями,<sup>68)</sup> то станетъ плоннѣ понятнымъ, какое направленіе должно было пріобрѣсти проведеніе реформаторства въ жизнь. Ища титулы государственной власти въ Священномъ Писаніи, реформаторы логически доходили или до требованія того государственнаго устройства, которому они учились въ Библии, т. е. теократической демократіи, или же вообще отрицали государство.

Небезынтересно поставить вопросъ, когда и кѣмъ изъ реформаторовъ впервые были развиты эти логическія послѣдствія протестантизма. Историки демократіи указываютъ, обычно, на англійскую революцію и утверждаютъ, что англійскіе пуритане въ ихъ различныхъ развѣтвленіяхъ и были той протестантской сектой, которая впервые формулировала и провела въ жизнь новѣйшій демократическій идеаль государства.<sup>69)</sup> Но справедливость требуетъ отмѣтить, что фактическое первенство, пожалуй, принадлежитъ не имъ. Подготовленное въ Англии раннѣе реформаціонное движеніе перешло, какъ извѣстно, въ Богемію, гдѣ оно нашло весьма благопріятную почву для распространенія. Думается, что вовсе не пуритане, и не кальвинисты, какъ это иногда утверждаютъ,<sup>70)</sup> заложили первыя идейныя оновы современнаго демократизма; заложили ихъ чешскіе гуситы, значеніе которыхъ въ этомъ направленіи вполне недооцнвается.<sup>71)</sup> Послѣдователи Яна Гуса еще въ первыхъ трехъ десятилѣтіяхъ 15-го вѣка вполне отчетливо формулировали мысль, что для истинныхъ христіанъ правителемъ является одинъ только Богъ. Если король не принимаетъ ихъ вѣры, то они будутъ Бога почитать за короля, а короля считать простымъ чловѣкомъ.<sup>72)</sup> Отсюда и вытекаетъ принципъ народовластія, согласно которому *potestas legitima* въ вопросахъ жизни и смерти, войны и міра, принадлежитъ народу.<sup>73)</sup> Гуситы формулировали, далѣе, тѣ два основныхъ понятія, на которыхъ строилась современная демократія, — понятія свободы и равенства. «Всѣ должны быть другъ другу братьями и никто не долженъ быть подданнымъ другого». Во имя этого должны быть уничтожены налоги и подати и должна быть уничтожена королевская власть, такъ же какъ и всякія сословныя различія, всякое соціальное неравенство. Господа, благородные и рыцари будутъ повѣшены, и сыны Божіи «наступаютъ на выи князей и всѣ царства земныя будутъ отданы имъ въ руки». Все это, разумѣется, было подкрѣплено текстами изъ Священнаго Писанія.<sup>74)</sup>

Я думаю, что въ смыслѣ религіозныхъ корней современной демократіи едва ли

что нибудь новое, по сравненію съ гуситами, сказалъ Робертъ Броунъ, котораго обычно и считаютъ родоначальникомъ демократическихъ идей, когда онъ въ 1582 году (слѣд., болѣе 150 лѣтъ спустя) писалъ: — «Истинные христіане соединяются въ общины вѣрующихъ, подчинившихся путемъ добровольнаго договора съ Богомъ господству Бога и Спасителя, которые и охраняютъ въ святомъ общеніи божественный законъ.»<sup>72)</sup> Англійскимъ индепендентамъ въ организаціонномъ смыслѣ удалось достигнуть большаго, чѣмъ гуситамъ. Тогда какъ гуситское движеніе изсякло въ междоусобной борьбѣ, идеи англійскихъ индепендентовъ, послѣ кровавой практики во время англійской революціи — нашли благодарную почву примѣненія въ Америкѣ, куда бѣжали англійскіе сектанты. Опытомъ примѣненія ихъ идей и было образованіе Соединенныхъ Штатовъ Америки — великой американской демократіи.

Кто хотѣлъ бы объективно оцѣнить, какое значеніе имѣлъ Ветхій Завѣтъ въ обоснованіи названныхъ идей, тому можно рекомендовать только одно: познакомиться съ соотвѣтствующей протестантской литературой не по второстепенщикамъ, но по подлиннымъ сочиненіямъ. Тогда только станетъ ясно дѣйствительно революціонная роль Ветхаго Завѣта. Такія боевыя въ свое время сочиненія, какъ напримѣръ, *Vindiciae contra tyrannos* Ю н і я Б р у т а<sup>73)</sup> являются просто попыткой примѣненія библейскихъ политическихъ настроеній и библейскихъ преданій къ европейскимъ политическимъ условіямъ 16-го вѣка. Основнымъ предположеніемъ является здѣсь мысль, что еврейское государство было наилучшимъ и что оно должно считаться образцомъ праведнаго христіанскаго государства.<sup>74)</sup> И слѣдовательно все, что наблюдаемъ мы въ Библии, все это должно цѣликомъ подходить ко всякому христіанскому государству.<sup>75)</sup> Такимъ образомъ въ христіанскомъ государствѣ государственная власть должна строиться на договорѣ, какъ это было въ Библии. Для учрежденія царской власти необходимо, чтобы стороною въ договорѣ былъ также и монархъ. Учрежденіе царства, подобно солидарному обязательству, канъ оно было извѣстно римскому праву.<sup>76)</sup> При этомъ нужно различать учрежденіе самого института царства черезъ Божественную волю (какъ напримѣръ разрѣшеніе Самуилу помазать на царство Саула) и самый выборъ конкретнаго властителя, что есть актъ, пристающій только изъ воли народа. Но если царь долженъ выбираться народомъ, то ясно, что цѣлый народъ имѣетъ болѣе власти, чѣмъ царь. Народъ можетъ жить безъ царя, царь же не можетъ жить безъ народа. Вся эта цѣль умозаключеніи на каждой ступени своей иллюстрируется примѣрами изъ Ветхаго Завѣта и ими обосновывается. Въ концѣ концовъ выставляется послѣдній, наиболѣе рѣшительный выводъ: именно, утверждается право народа бороться противъ несправеднаго царя.

Что можетъ быть болѣе несовмѣстимо съ заповѣдью христіанской покаянности, чѣмъ эта доктрина цареворчества, обоснованная протестантскими и нѣкоторыми католическими богословами почти исключительно на авторитетѣ Ветхаго Завѣта? Все предшествующее наше изложеніе можетъ убѣдить, что при такомъ обоснованіи дѣло

шло вовсе не о произвольномъ претолкованіи текстовъ, но о рецепціи глубокихъ настроеній, свойственныхъ ветхозавѣтной части христіанскаго канона.

\* \* \*

Изложенныя воззрѣнія слишкомъ значительны, чтобы ихъ можно было просто обойти молчаніемъ, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи христіанства къ государству. А разъ такъ, какъ то для христіанина неизбежно возникаетъ слѣдующая дилемма: 1) Или признать библейскія, пророческія и апокалипсическія воззрѣнія на государство основоположной частью христіанскаго вѣроученія, которая для христіанина имѣетъ значеніе обязательное и руководящее: въ такомъ случаѣ придется въ большей мѣрѣ ограничить значимость принципа христіанской лояльности и признать, что христіанство болѣе совместиимо съ демократіей, чѣмъ съ монархіей. 2) Или же отвергнуть основоположный и руководящій характеръ ветхозавѣтныхъ воззрѣній на государство, и обусловленную ими историческую традицію, выраженную въ католичествомъ и протестантствѣ, признать противорѣчащей духу христіанства и еретической; въ такомъ случаѣ придется вообще усумниться въ обязательности для истиннаго христіанина ветхозавѣтнаго канона и той части новозавѣтныхъ идей, которыя непосредственно связаны съ Вѣтхимъ Завѣтомъ.

Вопросъ о томъ, какое изъ этихъ двухъ рѣшеній правильное, выходитъ изъ рамокъ, поставленныхъ настоящей статьей, имѣвшей въ виду обнаружить цѣлый комплексъ весьма существенныхъ и органически связанныхъ съ христіанствомъ идей, безъ обсужденія которыхъ не можетъ быть рѣшена проблема объ отношеніи христіанства къ государству.

Н. Н. АЛЕКСѢЕВЪ.

1. Ср., напр., Nowack, Handkommentar, I Abt., 4 Bd., 1 Teil, стр. 80-84.
2. Судей, 8, 22 и слѣд.
3. Nowack, L. c., стр. 80.
4. Судей, 9, 8 и слѣд.
5. Судей, 9, 23.
6. Ibid., 9, 56.
7. I Царствъ, 8.
8. Ср. Wellhausen, Proleg., V, стр. 25. — Nowack, L. c., Einleitung, XVI и стр. 35, Примѣч.
9. I Царствъ, 13.
10. I Царствъ, 14.
11. Ср. I Царствъ. 12, 17: «Но я воззову къ Господу, и пошлетъ онъ громъ и дождь, и вы узлаете и увидите, какъ великъ грѣхъ, который вы сдѣлали передъ очами Господа, прося себя царя».
- 12.
13. А. И. Попухнинъ. Законодательство Моисея, СПб., 1882, стр. 233.
14. Ibid.
15. Ср. объ этомъ Еллинскъ, Декларация правъ человѣка и гражданина.

16. Иезек., 29, 3 и слѣд.
17. Ibid., 28.
18. Иерем., 13, 18.
19. Исаи., 2, 12; Иезек., 21, 26.
20. Исаи., 23, 9.
21. Ibid., 25, 12.
22. Иезек., 21, 26.
23. Иезек., 31, 14.
24. Исаи., 47.
25. Иерем., 17, 5.
26. Исаи., 31.
27. Ibid., 27.
28. Ibid., 23, 15 и слѣд.
29. Иерем., 7, 11.
30. Иерем., 22, 15.
31. Ср. К. Marti, Das Buch Daniel, 1901 въ «Kurzer Hand-Kommentar zum A. T., Abt. XVIII, стр. XII. — G. Behrmann, Das Buch Daniel, 1894 въ «Hand-Kommentar zum A. T. hug. von Nowack, III Abt., 3 Bd., 2 Th., стр. XXXVII.
32. Сюда преимущественно относятся: 1) Die Sibyllen; 2) Книга Еноха; 3) Книга Ездры; 4) Вознесение Моисея; 5) Завѣщаніе 12 апостоловъ; 6) Апокалипсисъ Варуха; 7) Откровение Іоанна; 8) Откровение Петра и 9) Пустырь Ерма. Ср. Die Apokryphen des A.T. von Kautzsch, 1889; — Neutestamentliche Apokryphen von Heilemann, 2-te Aufl., Tübingen, 1924.
33. Обогащеніе Александра Великаго и діалоговъ.
34. Ср., напр., Иерем., 29, 7.
35. Данила, 7, 8.
36. Разумѣется, вѣропдно, Александръ Великій, изображенія котораго несуть, какъ извѣстно, два раза. Ср. Behrmann, L. c., стр. 44-5.
37. По справедливымъ характеристикамъ А. Julicher, Einleitung in das NT., 2-te Aufl., 1913, стр. 231.
38. Ср., напр., Откр. св. Іоанна, 14, 9: «И третій ангелъ послѣдовалъ за ними, говоря громкимъ голосомъ: кто поклоняется звѣрю и образу его и принимаетъ начертаніе на чело свое или на руку свою, тотъ будетъ пить вино ярости Божіей, приготовленное въ чашѣ гнѣва Его, и будетъ мучимъ въ огнѣ и сѣрѣ передъ святыми ангелами и передъ Агнцемъ. И дымъ мученія ихъ будетъ восходить во вѣки вѣковъ и не будутъ имѣть покоя ни днемъ, ни ночью поклоняющіеся звѣрю и образу его и принимающіе начертаніе образа его».
39. Ibid., 18, 20: «Вселись о семъ, небо и святые апостолы и пророки, ибо совершилъ Богъ судъ вашъ надъ ними. И одинъ сильный ангелъ взялъ камень, подобный большому жернову, и повергъ въ море, говоря: съ такимъ стремленіемъ поверженъ будетъ Вавилонъ, великій городъ, и уже не будетъ сего».
40. Въ протестантской литературѣ спорятъ, есть-ли Апокалипсисъ христіанская или еврейская книга. На первой точкѣ зрѣнія стоятъ, напр., Bousset, Die Offenbarung Johannis, 6-te Aufl., 1906, стр. 132. Julicher, L. c., стр. 234 рѣшительно высказываетъ противоположное мнѣніе и думаетъ, что явленіе Іисуса Христа преодолѣло еврейскую пророческую литературу, къ которой всецѣло принадлежать и Апокалипсисъ. Но дѣло въ томъ, что христіанство не только приняло эту литературу, но и канонизировало Апокалипсисъ; тѣмъ самымъ характеризуемая идея стала органической частью христіанскаго вѣроученія.
41. E. Kautzsch, Die Apokryphen des Alten Testaments, Bd. II, s. 363.
42. Ср. Н. А. Бердяевъ, Путь, № 1, стр. 34, 35, 46.
43. Это мнѣніе еще болѣе подтверждается, если вѣрно то, что Августинъ основывался въ своемъ сочиненіи на болѣе раннемъ комментаріи къ апокалипсису испанскаго монаха Тиконія.
44. Кн. XI и XII.
45. Кн. XIII и XIV.
46. Кн. XV.
47. Кн. XV, 5; III, 6.
48. Кн. X X, 20.
49. Кн. XIX, 23.
50. Ibid., 23, конецъ; также кн. II, 21, конецъ.
51. По словамъ Шольца, все средневѣковье поняло слова Августина о нехристіанскомъ государствѣ, какъ шайкѣ разбойниковъ, буквально и это пониманіе стало господствующимъ. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, стр. 102. На гипотетическій смыслъ разсужденій Августина впервые обратилъ вниманіе Reuter, Augustinische Studien, стр. 138 — Интересно отмѣтить, что на «шайку разбойниковъ» ссылается Робеспьеръ



въ своемъ обвиненіи королей и тирановъ. См. его *Discours et rapports*, Paris 1908, рѣчь, произнесенная 7 мая 1794 года, стр. 352.

52.  
53.  
54. Подробности см. у O. Gierke, *Johannes Altusius und Genossenschaftsrecht*, томъ III. Наиболее раннимъ представителемъ демократическихъ теорій, выросшихъ на католической почвѣ, можно назвать Марселия Падуанскаго. Позднѣйшимъ послѣдовательнымъ представителемъ католическаго демократизма былъ Николай Кузанскій.
55. Факты въ известной книгѣ Hasbach, *Die moderne Demokratie*, 1919.
56. Католики и теперь придерживаются взгляда, что революціонныя движенія имѣютъ непосредственную связь съ реформацией. Въ частности объ англійской ранней реформации см., напр., *Wetzer und Weste's, Kirchenlexicon*, 2-te Aufl. Bd. 12, стр. 1444. — Противоположное освѣщеніе, напр. у G. Leshler, J. von Wielik, Bd. I-II, 1873.
57. Ср., напр., *Grisar, Luther*, III, 1912, стр. 477.
58. Какъ думаетъ въ вышецитированной книгѣ о демократіи Гасбахъ.
59. Ср. G. Leshler, J. von Wielik, 1873, I, стр. 659.
60. Ср. *Grisar, L. c.*, Bd. I, стр. 573 и слѣд.
61. Ср. *Herzog, Realencyclopädie*, Bd. 3, стр. 654 и слѣд.
62. Ср. *Herzog, Realencyclopädie*, Bd. 21, стр. 227 и слѣд.
63. См. *Grisar, Luther*, 1924, I, стр. 421.
64. Какъ это дѣлаетъ Гасбахъ, L. c.
65. Ср. объ этомъ выше.
66. Ср. *Borgess, Etablissement et revision des constitutions*, 1893, стр. 1.
67. Значеніе кальвинизма особенно подчеркиваетъ Doumergue, *Les origines historiques de la déclaration des droits*. *Revue du droit public*, 1904.
68. Вопросъ этотъ нельзя считать разработаннымъ. Матеріалы по нему можно найти у Hoffler, *Die Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung*, I-3. 1856-66. При пользованіи имъ нужно имѣть въ виду *Palacky, Die Geschichte des Hussitentums und Prof. Hoffler*, 1868.
- Его же, *Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges*.
- Для исторической ориентации нужно имѣть въ виду слѣд. хронологическія данныя. Виллелфъ родился около 1320 года. Его времени расцвѣта его дѣятельности родился Гусъ (въ 1369 году). Въ 1415 году онъ былъ сожженъ. Гуситское движеніе протекало въ эпоху отъ 1420 до 1430 года, когда и формулировалась идея гуситовъ. Лютеръ родился въ 1483 году и умеръ въ 1546 году. Его современникомъ былъ Кальвинъ и Цвингли. Первая индепендентская община была основана въ 1608 году. Великая гражданская война въ Англіи началась въ 1642. Так. обр. политическія идеи англійскихъ индепендентовъ явились почти два столѣтія спустя послѣ гуситовъ.
69. *Bezold, Zur Geschichte der Hussitentums*, 1874, стр. 45.
70. *Ibid.*, стр. 47.
71. *Ibid.*, стр. 44.
72. Ср. Гачекъ, *Общее государственное право*, вып. II.
73. Первое изданіе вышло въ 1579 году. Авторство приписывается нынѣ Дюплессин-Морнэ.
74. «In Regno Israelitico, quod omnium fere politicorum judicio, optime constitutum erat, cum orsinem fuisse videmus» — вотъ формула, которой пользуется авторъ. Ср. «*Vindiciae*», ed. I, Edinburg 1579, p. 90.
75. *Ibid.*, p. 32.
76. p. 37: «Quem admodum ergo, cum Cafus et Titius eundem pecuniam Scio stipulanti conjunctionem promiserant, singuli ipso jure in solidum tenentur, et ab eorum uterutro solidum peti potest; ita tenetur Rex per se, Israel item per se, curare cavere, ne quid detrimenti Ecclesia capiat.»

## ЦЕРКОВНАЯ СМУТА И СВОБОДА СОВѢСТИ.\*)

---

Духу Православія чуждъ клерикализмъ. Это отрицательное явленіе болѣе развилось на католической почвѣ. Но мы сейчасъ присутствуемъ при нарожденіи русскихъ клерикальных настроеній и клерикальной идеологіи. Наша православная молодежь, иногда даже въ лучшей своей части, болѣетъ этой болѣзью. У молодежи это есть дѣтская болѣзнь русскаго христіанскаго ренессанса, увлеченіе реакціей противъ долгаго періода отпаденія отъ православнои церкви. У стариковъ, у поколѣнія дореволюціоннаго это есть скорѣе старческій склерозъ, совершенная неспособность къ творчеству и свободѣ. Послѣдній архіерейскій соборъ въ Карловцахъ, вступившій на путь церковнаго раскола, разгромившій митрополитовъ, почти осудившій христіанское движеніе молодежи, выдѣлившій изъ себя ядъ злобныхъ подозрѣній, пожелавшій заразить здоровыя души своей безумной мнительностью, наноситъ страшный ударъ клерикальнымъ настроеніямъ и заставляетъ задуматься надъ основными вопросами церковнаго самосознанія. Въ этомъ положительная сторона этого несчастнаго собора. Иногда черезъ зло достигается добро. Промыслъ Божій пользуется и зломъ для цѣлей добра. Гнойный нарывъ вскрылся. И это хорошо. Авторитету русскихъ епископовъ Юго-Славіи и Болгаріи, практиковавшему всѣ эти года духовное запугиваніе, нанесенъ страшный ударъ. И это испытаніе нужно выстрадать тѣмъ, которые подвержены были иллюзіямъ клерикализма. Въ известной части русской молодежи, религіозно горячей и искренней, но не продумавшей до-конца и не осознавшей еще основъ Православія, была тенденція считать каждаго епископа непогрѣшимымъ и видѣть въ немъ что-то вродѣ папы. Въ поколѣніи, захваченномъ реакціей противъ разрушительной стихіи революціи, есть потребность прислониться къ незыблемой скалѣ, потребность въ твердомъ авторитетѣ, есть боязнь свободы духа, свободы выбора. Но такого рода настроенность должна привести къ трагическимъ конфликтамъ для совѣсти. Только въ католициствѣ до конца проду-

---

\*) Отвѣтственность за статью эту, хотя и принадлежащую перу редактора, падаетъ на ея автора и не распространяется на журналъ «Путь» въ его цѣломъ и на ближайшій кругъ его сотрудниковъ. Редакція.

мана концепція внішняго непогрѣшимаго ієрархическаго авторитета и сдѣланы изъ нея всѣ выводы. Въ православіи эта концепція всегда можетъ быть лишь половинчатой и противорѣчивой. Если съ однимъ папой можно прожить жизнь, то съ двадцатью пятью папами, другъ съ другомъ спорящими и другъ друга отрицающими, можно легко попасть въ саумасшедшій домъ. Въ дѣйствительности православіе отличается отъ католичества не тѣмъ, что въ немъ двадцать пять папъ вмѣсто одного, а тѣмъ, что въ немъ нѣтъ ни одного папы. И это нужно сознать до конца. Православное сознаніе не знаетъ непогрѣшимаго авторитета епископовъ. Внутренне непогрѣшимымъ авторитетомъ обладаетъ лишь вся Церковь, лишь церковная соборность и носителемъ ея является весь церковный народъ всѣхъ христіанскихъ поколѣній, начиная съ апостоловъ. Въ окружномъ посланіи патріарховъ Востока 1848 г. говорится: «Непогрѣшимость почіетъ единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью, и неизмѣняемость догмата, равно какъ и чистота обряда, ввѣрена охранѣ не одной ієрархіи, но всего народа церковнаго, который есть тѣло Христово». Носителемъ и хранителемъ христіанской истины является весь церковный народъ, а не одна ієрархія. И нѣтъ никакихъ формально-юридическихъ гарантій для выраженія внутренняго авторитета Церкви. Одинъ православный можетъ быть болѣе правъ, чѣмъ преобладающее большинство епископовъ. Было время, когда Св. Афанасій Великій, который былъ тогда діакономъ, т. е. лицомъ ієрархически незначительнымъ, былъ носителемъ истины православія противъ всего почти епископата Востока, склонившагося къ аріанству. Клерикалы того времени, поклонники внішняго ієрархическаго авторитета должны были быть противъ Св. Афанасія Великаго и за епископовъ-аріанъ. Для православнаго сознанія вполне допустимо, что свѣтскій писатель А. С. Хомяковъ болѣе выражалъ духъ православія, чѣмъ нѣкоторые митрополиты, подверженные вліянію школьнаго богословія католическаго и протестанскаго. Въ православіи возможна была большая свобода религіозной мысли. Великое преимущество православія въ томъ и заключается, что оно не знаетъ внішнихъ гарантій, что оно не мыслитъ Церкви по образу царства этого міра, по аналогіи съ государствомъ, требующимъ формально-правовыхъ условій, что оно вѣритъ въ непосредственное дѣйствіе самаго Духа Св. Вопросъ который сейчасъ затеянъ и который долженъ быть поставленъ во всей остротѣ, есть вопросъ о томъ, признаетъ ли православіе *свободу совѣсти*, какъ первооснову духовной жизни. Тютчевъ написалъ когда-то по поводу папы Пія IX: «ихъ загубило роковое слово — свобода совѣсти есть бредъ». Эти слова, столь близкія нашимъ славянофиламъ, имѣютъ смыслъ и оправданіе лишь въ томъ случаѣ, если Православіе само твердо признаетъ, что свобода совѣсти есть не бредъ, а величайшая цѣнность христіанства. Но мы живемъ въ эпоху страха передъ свободой совѣсти, робости, нежеланія взять на себя бремя свободы, бремя отвѣтственности. Современные клерикальныя настроенія представляютъ собой католическій уклонъ въ пониманіи Церкви и церковнаго авторитета.

И этот католическій уклонъ особенно силенъ у тѣхъ, которые считаютъ себя фанатическими и исключительными православными, ненавидятъ католичество и неспособны понять его положительныя стороны. Сейчасъ происходитъ реакція не только противъ русской антирелигіозной мысли, что есть великое благо, но и противъ русской религіозной мысли XIX вѣка, что есть уже неблагодарность и недолюжный разрывъ преемственности. Русская религіозная, православная мысль была необычайно свободолюбива, она вынашивала идею свободнаго духа, свободы совѣсти и готовила творческую духовную реформу, духовное возрожденіе, которое сорвано было силами давно начавшейся атеистической революціи и неотрывными отъ нея силами мертвящей реакціи, уташающей духъ. А сейчасъ творческое и возрождающее движеніе въ Церкви затруднено и парализовано ложью живоцерковниковъ и неправдой церковнаго реформаторства въ совѣтской Россіи.

Проблема свободы совѣсти представляется мнѣ основной въ христіанскомъ сознаніи и ставить ее нужно съ какъ можно большей ясностью и радикализмомъ. Свободѣ всегда принадлежитъ примать надъ авторитетомъ. Даже въ католичествѣ исканіе незыблемаго авторитета, обладающаго вѣдѣніемъ и уловимыми признаками, въ концѣ концовъ фиктивно и основано на иллюзіи. Непогрѣшимый авторитетъ папы предполагаетъ его признаніе и удостовѣреніе свободной совѣстью вѣрующаго католика. Папскій авторитетъ не есть вѣдѣніе предметная реальность, не есть реальность природно-матеріальнаго порядка, подобнаго реальности насилующаго насъ камня или куска дерева, извнѣ на насъ ударяющаго, это есть реальность духовнаго порядка. Но папскій авторитетъ становится духовной реальностью лишь вслѣдствіе акта вѣры, который есть актъ свободы, вслѣдствіе признанія религіознаго субъекта. Особенность господствующаго католическаго сознанія въ томъ, что оно хочетъ очень скоро остановить дѣйствіе свободы совѣсти, что оно не признаетъ ея перманентнаго дѣйствія. Православное же сознаніе въ принципѣ не признаетъ этой остановки свободы совѣсти, этого перенесенія ея на высшій церковный органъ, — свобода совѣсти дѣйствуетъ непрерывно, черезъ нее осуществляется сама соборная церковная жизнь. Жизнь церкви есть единство любви въ свободѣ. Въ сущности все духовно значительное и въ мірѣ католическомъ тоже предполагало свободу совѣсти, творчество свободнаго духа, а не дѣйствіе вѣдѣнія формальнаго авторитета. Свобода совѣсти въ православіи совсѣмъ не означаетъ протестантскаго индивидуализма, она изнутри, въ глубинѣ соединена съ соборностью. Реформація была свято права въ своемъ утвержденіи свободы совѣсти, но въ дальѣйшемъ встала на ложный путь индивидуализма. Свобода не есть уединеніе души, противопоставленіе ея всякой другой душѣ и всему міру. Въ стихіи свободы, свободы христіанской, таинственно соединяется индивидуально-неповторимое съ универсально-всеобщимъ. Но свобода никогда не можетъ быть прекращена и пресѣчена, никогда не можетъ быть переложена на другого и другое, она можетъ быть лишь просвѣтлена. Противъ моей

свободной совѣсти я никогда и ничего не приму, не приму и самого Бога, ибо Богъ не можетъ быть насиліемъ надо мной. И мое смиреніе передъ высшимъ можетъ быть лишь просвѣтленіемъ и преображеніемъ моей свободной совѣсти изнутри, лишь таинственнымъ приобщеніемъ моимъ къ высшей реальности. Даже вселенскій соборъ, высшій органъ православія, не обладаетъ формальнымъ авторитетомъ. Вселенскій соборъ не обладаетъ формальными и юридическими признаками, чувственно уловимыми, онъ не имѣетъ законнической природы. Изъ собора тоже не надлежитъ дѣлать идола и абсолютизировать его. Соборъ можетъ оказаться разбойничьимъ, имѣя все обличье законности. \*) Подлинно вселенскій соборъ есть тотъ, въ которомъ реально дѣйствуетъ Духъ Св. И подлинность, духоносность вселенскаго собора обличается и удостоверяется свободной совѣстью церковнаго народа. Духъ Св. дѣйствуетъ въ церковномъ народѣ, въ церковной соборности и устанавливаетъ различіе истины отъ лжи, подлинности отъ поддѣлки. Порядокъ бытія церковнаго, какъ бытія духовнаго, тѣмъ отличается, что въ немъ нѣтъ внѣшнихъ гарантій, нѣтъ правовыхъ и матеріально уловимыхъ признаковъ подлинности. Все рѣшается духовной жизнью, духовнымъ опытомъ. Духъ Св. дѣйствуетъ не такъ, какъ дѣйствуютъ природныя силы и силы социальныя. Тутъ нѣтъ никакихъ аналогій. Слишкомъ большая установка такой аналогіи въ церковной жизни есть соблазнъ, есть уподобленіе Церкви міру сему. Іерархическій строй церкви, исторически неизбѣжный, выработка канонѡвъ — явленіе вторичнаго, а не первичнаго порядка. Первична лишь сама духовная жизнь и то, что въ ней узрѣвается. Ею держится Церковь въ своей святости. Утвержденіе примата внѣшняго іерархическаго авторитета всегда есть самообманъ и иллюзія. Окончательно подчиняются внѣшнему іерархическому авторитету лишь тѣ, внутреннія убѣжденія которыхъ съ нимъ оказываются тождественными или сходными. Никто еще никогда не подчинился внѣшнему авторитету, если совѣсть его рѣшительно противъ того возставала, или подчинился лишь въ порядкѣ чисто внѣшней дисциплины. Это нужно сказать и про католиковъ. Внѣшній авторитетъ самъ по себѣ никогда и никого ни въ чемъ не могъ убѣдить. Убѣжденіе всегда приходитъ изнутри и всегда предполагаетъ взаимодействіе свободы совѣсти и Духа Божьяго. Клерикализмъ убѣдителенъ лишь для клерикаловъ по убѣжденію, для тѣхъ, которые сами дорожатъ болѣе всего клерикальнымъ строемъ жизни, которые хотятъ; сами хотятъ торжества клерикальнаго направленія, клерикальной партіи. Защитники авторитета и противники свободы обыкновенно для себя признаютъ полную и неограниченную свободу, но не хотятъ ее признать для другихъ. Это — самые не смиренные люди, наиболѣе своевольные. Это подтверждается на примѣрѣ право-клерикальнаго направленія въ эмиграціи. Крайніе и иногда фанатическіе сторонни-

---

\*) Извѣстны рѣзкіе отзывы Св. Григорія Назіанзина о соборахъ, на которые онъ не имѣлъ охоты ѣздить.

ки линіи архієрейскаго синода въ Карловцахъ противъ митрополита Евлогія представляють крайнюю правую монархическую группу, которая выбираетъ высшій церковный органъ и митрополитовъ не на основаніи церковно-каноническихъ соображеній, а на основаніи своихъ политическихъ симпатій, своихъ черно-реакціонныхъ вождѣлнй. Если бы архієрейскій синодъ и архієрейскій соборъ обнаружилъ вдругъ болѣе лѣвое и свободолюбивое церковное направленіе, если бы онъ порвалъ съ правымъ монархическимъ теченіемъ, то нынѣшніе его сторонники отступили бы отъ него и начали бы отрицать его церковность и его авторитетность. Таковы вѣдь и коммунисты, которые для себя признають полноту свободы, но не даютъ дышать свободно другимъ. Всѣ эти крайніе правые монархисты въ эмиграціи вполнѣ признають для себя свободу совѣсти и свободу выбора и полагають авторитетъ церкви, гдѣ имъ хочется и нравится, надѣляя авторитетомъ тѣхъ митрополитовъ и епископовъ, которые потакають ихъ инстинктамъ и сочувствуютъ имъ. Я не разъ слыхалъ отъ русскихъ въ Берлинѣ, что они не признають авторитета митрополита, юрисдикціи котораго они подчинены, потому что имъ не нравится его направленіе. Голоса Цериви, который осудилъ бы ихъ вождѣленія и политическія симпатіи, эти люди никогда бы не послушались и не признали бы его церковнымъ. Вѣдь они никогда не желали слушать Патріарха Тихона, т. е. верховный органъ православной русской церкви, не слушали его и епископы, которымъ не нравилось направленіе патріарха. Само образованіе архієрейскаго синода было нарушеніемъ воли патріарха, было самочиннымъ актомъ. Всѣ эти своевольные люди праваго лагеря никогда не признавали свободы церкви и всегда отстаивали насиліе государства надъ церковью, вѣрнѣе, не государства, а своего политическаго направленія, своихъ интересовъ. Первый карловацкій соборъ, осужденный патріархомъ, весь прошелъ подъ знакомъ засилья правыхъ монархическихъ организацій надъ церковью. При чемъ же тутъ іерархичный церковный авторитетъ! Его не признають, когда онъ не нравится. Сейчасъ въ правой эмиграціи признается церковный авторитетъ тамъ, гдѣ одобряются и поощряются реакціонно-реставраторскія политическія вождѣленія, гдѣ есть одержимость духомъ обскурантизма и злобной маніей «жидо-масонства». Съ канонами никто не церемонится и ими лишь лицемѣрно и лживо прикрываются. Совершенно ясно, что съ канонической точки зрѣнія правда на сторонѣ Митрополита Евлогія, но право-клерикальное направленіе признаетъ, что церковный авторитетъ принадлежитъ архієрейскому синоду, потому что онъ выражаетъ ихъ духъ и ихъ стремленія. Правоклерикальное направленіе и состоитъ изъ тѣхъ людей, которые хотять засилья церкви своей политикой, монархической государственностью. Оно тоже признаетъ примать свободы надъ авторитетомъ, но только собственной свободы. Оно проецируетъ свою свободу или свое своеволие въ органъ, который имъ нравится и имъ подходитъ. И эта ложь должна быть изобличена и изобличается самой жизнью. Карловацкій епископатъ есть извѣстная партія, извѣстное теченіе, а не голосъ Цер-

кви. Притязанія этого теченія загранично-эмигрантской православной церкви на автокефалію и на возглавленіе всей русской православной церкви жалки и смѣхотворны. Эмигрантская іерархія въ значительной своей части (не вся, конечно) есть іерархія, покинувшая свою паству, и потому она не можетъ имѣть большаго нравственнаго авторитета для всего русскаго православнаго міра. Ни одинъ епископъ или священникъ въ эмиграціи не имѣетъ нравственнаго права судить епископовъ и священниковъ, обреченныхъ на мученическую жнзнь въ Россіи. А есть такіе, которые съ презрѣніемъ и осужденіемъ говорятъ о патріархѣ Тихонѣ, о митрополитѣ Веніаминѣ. Это — безбожное и отвратительное явленіе. Нензвѣстно, какъ вель бы себя въ совѣтской Россіи презирающій и осуждающій, не примкнулъ ли бы онъ къ живой церкви, какъ сдѣлали многіе бывшіе черносотенники, такъ какъ и раньше занимались прислужничествомъ къ начальству и доносамъ. А мы уже знаемъ, что и Патріархъ Тихонъ и митрополитъ Веніаминъ были, хотя и по разному, мучениками.

Мы вступили въ длительную эпоху церковныхъ смуть. Для того, кто знаетъ исторію церкви, ничего небывалаго въ этомъ нѣтъ. Но мы, русскіе, привыкли къ длительному періоду церковнаго покоя и устойчивости. Православные люди жили въ устойчивомъ быту, въ крѣпкой сращенности Церкви и государства. Въ XIX вѣкѣ въ русскомъ мірѣ происходили бурныя движенія, которыя и привели къ кризису и катастрофѣ, но церковь находилась по видимости въ состояніи могильнаго покоя и бездвижности. Быть можетъ катастрофа и произошла отъ этой бездвижности Церкви. Монархія охраняла покой Церкви, но вмѣстѣ съ тѣмъ мѣшала въ ней и всякому творческому движенію, не допускала даже собора. Многіе православные люди думали, что этотъ покой и бездвижность будутъ вѣчны. Но для взора болѣе проицательнаго видно было, что не все было такъ благополучно и спокойно въ Православной Церкви. Происходили внутренніе процессы, раскрывались внутренніе противорѣчія, которыя не выявлялись лишь потому, что Церковь находилась въ рабствѣ у государства. Преобладающій стиль императорской церкви былъ стиль мертваго и мертвящаго застоя и бездвижности. Не было церковныхъ смуть и борьбы, потому что было мало творческой жизни, или она была лишь въ меньшинствѣ, которое безсильно было себя выразить. Когда въ Церкви первыхъ вѣковъ были смуты, въ ней была и бурная творческая жизнь. Церковныя смуты могутъ быть обратной стороной бурной внутренней жизни, религіозной напряженности, внутренннихъ борений духа. Мы вступаемъ въ такую эпоху, очень трудную, мучительную, отвѣтственную, но радующую возникновеніемъ творческаго движенія. Православный душевный укладъ долженъ будетъ переделаться. Новый стиль возникаетъ въ православіи. И нужно душу свою вооружить для бурной эпохи смуть. Къ старому покою и устойчивости возврата нѣтъ и быть не должно. Нельзя снять съ себя бремя свободы выбора, нельзя опереться на внѣ насъ находящуюся незыблемую скалу. Ска-

ла въ глубинѣ нашего духа. Мы присутствуемъ въ исторіи православной Церкви при окончаніи и ликвидаціи не только петровскаго синодальнаго періода, но и всего константиновскаго періода въ исторіи христіанства и при началѣ новой эпохи въ христіанствѣ. Церковь по новому должна будетъ опредѣлить свое отношеніе къ міру и совершающимся въ мірѣ процессамъ. Она должна быть свободна и независима отъ государства, отъ царства кесаря, отъ мірскихъ стихій и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе благожелательно отнестись къ положительнымъ и творческимъ процессамъ въ мірѣ, благословить движеніе міра ко Христу и христіанству, хотя бы еще неосознанные, иначе встрѣтитъ блуднаго сына, возвращающагося къ Отцу, чѣмъ это дѣлалось до сихъ поръ. Въ эпоху историческаго кризиса и перелома, крушенія стараго міра и народненія новаго міра, церковная іерархія не сразу и не вся сознаетъ размѣры событій, не сразу и не вся понимаетъ церковный, религіозный смыслъ происходящаго. Часть іерархіи остается цѣликомъ въ старомъ и вождельетъ реставраціи старой, спокойной, бездвижной жизни, она нечувствительна къ историческому часу, слѣпа къ тому, что происходитъ въ мірѣ, съ нелюбовью и недоброжелательствомъ смотритъ на трагедію человѣчества, полна фарисейской самоправедности и замкнутости. Другая часть іерархіи начинаетъ чувствовать совершившійся переломъ, но недостаточно еще сознаетъ его, третья часть уже болѣе сознаетъ его. Такое разное чувство и сознаніе происходящаго порождаетъ борьбу внутри самой іерархіи и церковную смуту. Какъ и всегда къ идейнымъ мотивамъ примѣшиваются мотивы классовые и личные, классовая борьба и личное соревнованіе. Епископы карловатскіе, карловатскій синодъ и преобладающая часть собора, представляютъ теченіе въ іерархіи цѣликомъ принадлежащее разлагающемуся прошлому, отмирающей эпохѣ въ православіи. Они ничего не видятъ и не понимаютъ въ происходящемъ, они духовно слѣпы и озлоблены на трагедію, происходящую въ мірѣ и человѣчествѣ, они — современные книжники и фарисеи, для нихъ Суббота выше человѣка. Послѣдній Карловатскій соборъ и его проклятіе всякому творческому въ христіанствѣ движенію есть послѣдніе судороги ликвидирующагося церковнаго періода, моноизитскаго по духу, т. е. отрицающаго человѣка, и цезарепапистскаго по плоти, т. е. обоготворяющаго на землѣ кесаря. Это теченіе должно анаематствовать все, что происходитъ въ человѣчествѣ и въ мірѣ, оно одержимо злобной мнительностью и подозрительностью, всюду видитъ лишь наростаніе зла, такъ какъ хочетъ лишь старой жизни и ненавидитъ всякую новую жизнь.

Оно привязано не къ вѣчному въ церкви, а къ тлѣнному, преходящему въ ней. Оно мѣшаетъ восходамъ молодой жизни въ православіи. За этимъ теченіемъ не только нѣтъ духовной правды, но нѣтъ и канонической правды. Правое синодальное теченіе въ эмиграціи формально схоже съ лѣвымъ синодальнымъ теченіемъ въ совѣтской Россіи. Свобода церкви не блюдетъ ни тамъ, ни здѣсь. Правда духовная и правда каноническая цѣликомъ на сторонѣ той части іерархіи,



которая блюдетъ свободу церкви, которая ставитъ церковь надъ мірскими стихіями и политическими страстями, которая ощутила размѣры совершившагося историческаго переворота и невозможность возврата къ старому. Эта часть іерархіи за границей представлена Митрополитомъ Евлогіемъ. И дѣло тутъ не въ личныхъ взглядахъ Митрополита Евлогія, а въ томъ, что онъ является орудіемъ Высшей Воли, Божьяго Промысла въ трудный и мучительный переходный періодъ въ существованіи Православной Церкви за границей. Таковъ былъ и Патріархъ Тихонъ для всей Россіи. Въ этомъ ясно дана намъ помощь Божія. Патріархъ и митрополитъ не могутъ быть выразителями какихъ-либо крайнихъ теченій въ церковной жизни и рѣдко имъ принадлежитъ инициатива бурныхъ движеній. Ихъ миссія—поддерживать церковное равновѣсіе въ періодъ смуть и волненій. Но въ этой своей миссіи они не должны мѣшать нарождающимся творческимъ движеніямъ, они могутъ ихъ благословлять, вводя ихъ въ основное русло церковной жизни. Равновѣсіе церковной жизни, ея единство не можетъ быть поддержано черезъ компромиссъ съ разлагающейся частью іерархіи, проклинаящей творческую жизнь и мѣшающей Церкви войти въ новую эпоху. Это разлагающееся теченіе обречено на отмирание. Церковное развитіе находится по ту сторону его мертвящей политики, угнетающей духъ. Я думаю, что расколъ раньше или позже неизбеженъ. \*) Отъ него православная Церковь не перестанетъ существовать и не потеряетъ своего единства. Важно единство въ истинѣ, а не компромиссъ истины съ ложью, И страхъ передъ тѣмъ, что реакціонно-реставраторское теченіе окончательно отколетъ и отомретъ, есть не религіозно-церковный, а политическій страхъ, такъ какъ это будетъ смертельнымъ ударомъ для всего праваго монархическаго теченія. Но этотъ ударъ долженъ быть нанесенъ, ибо это теченіе мѣшаетъ выздоровленію Россіи и русскаго народа, мѣшаетъ народженію лучшей жизни. Крайняя правая партія въ православіи держится за церковный націонализмъ, за уединеніе и изоляцію православія въ христіанскомъ мірѣ, она не понимаетъ духа вселенскости. Намъ, вѣроятно, придется пережить новый расколъ старообрядчества и старообрія, но въ самомъ дурномъ смыслѣ слова. Въ старомъ расколѣ была свся народная правда, которой не будетъ въ новомъ расколѣ. Этотъ расколъ возможенъ и въ самой Россіи и въ эмиграціи. И къ этому слѣдуетъ быть духовно готовыми. Это требуетъ мужества и рѣшимости.

Наша эпоха въ церковной жизни ставитъ очень трудную и сложную духовную проблему. Что значить, если епископъ извѣстный своей аскетической жизнью, подлинный монахъ исполнявшій заветы святыхъ отцовъ, извѣстный своей духовностью, оказывается духовно-слѣпымъ, а не зрячимъ, если онъ не способенъ къ различенію духовъ, если повсюду въ мірѣ и человѣчествѣ видитъ лишь зло и тьму и обрѣченъ

---

\*) Не исключена, конечно, возможность временнаго примиренія, но оно не можетъ быть глубокимъ

распространять вокруг себя проклятіе и мракъ? Это очень тревожный вопросъ, требующій вдумчиваго къ себѣ отношенія. Повидимому, аскетика сама по себѣ не ведетъ къ высшимъ духовнымъ достиженіямъ и не вырабатываетъ духовной зрѣлости, она можетъ даже засушить и ожесточить сердце. Діаволь тоже аскетъ. Необходимъ другой элементъ въ духовномъ пути, безъ котораго аскетика лишается преобразующаго и просвѣтляющаго смысла. Аскетика безъ любви бесплодна и мертва. «Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я — мѣдъ звенящая, или кимвалъ звучащій. Если я имѣю даръ пророческій, и знаю всѣ тайны, имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, — то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы. Любовь долго терпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозноситъ, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, все переноситъ.» (Первое посл. къ Коринѣянамъ, гл. 13. 1-7). Епископы собравшіеся на архіерейскій соборъ въ Карловцахъ, не исполнили заветовъ Ап. Павла. Въ словахъ и дѣлахъ ихъ нѣтъ любви, есть глубокое недоброжелательство, нелюбовь къ человѣку и къ Божьему творенію. Они не «долготерпятъ» и не «милосердствуютъ» они «превозносятся» «раздражаются», «мыслятъ зло», они ничего не «покрываютъ», ни на что не «надѣются», ничего не «переносятъ». Аскетъ монахъ можетъ исполнить заповѣдь любви къ Богу, но если онъ не исполняетъ заповѣди любви къ ближнему, не любитъ человѣка и Божьяго творенія, если видитъ въ человѣкѣ лишь зло, то сама его любовь къ Богу искажается и извращается, то онъ — «мѣдъ звенящая или кимвалъ звучащій». Аскетически-монашеское недоброжелательство, нелюбовь, подозрительность къ человѣческому міру, ко всякому движенію въ мірѣ есть извращеніе христіанской вѣры. Христіанство есть религія любви къ Богу и любви къ человѣку. Одна любовь къ Богу безъ любви къ человѣку есть извращеніе любви къ Богу. Одна любовь къ человѣку безъ любви къ Богу (гуманизмъ) есть извращеніе любви къ человѣку. Тайна христіанства есть тайна Богочеловѣчества. Монахъ-аскетъ, въ которомъ сердце засушилось и охладилось, который любитъ Бога, но съ нелюбовью относится къ человѣку и міру, есть практическій, жизненный моноизитъ, онъ не исповѣдуетъ религіи Богочеловѣчества. Онъ виновникъ народненія въ мірѣ безбожнаго гуманизма. Въ православіи былъ этотъ моноизитскій уклонъ и теперь мы изживаемъ его злые плоды. Мы присутствуемъ при послѣднихъ судорожныхъ движеніяхъ моноизитскаго, враждебнаго человѣку православія или, вѣрнѣе, лже-православія. Этотъ духъ обреченъ на гибель, онъ злобствуетъ противъ человѣка и проклинаятъ всякое движеніе жизни. Этотъ вопросъ остро ставится въ нашей церковной смутѣ. Нынѣ происходитъ борьба за христіанство, какъ религію богочеловѣчества, соединяющую въ себѣ полноту любви къ Богу и человѣку. Аскетика безъ любви мертва,

она дѣлаетъ слѣпымъ, а не зрячимъ, дѣлаетъ человѣка скопцомъ. Эта истина должна быть выстрадана въ нынѣшней смутѣ. Тотъ, кто исключительно заботится о спасеніи своей души и кто холоденъ и жестокъ къ ближнему, тотъ губитъ свою душу. Въ епископахъ, вынесшихъ свои резолюціи на карловатскомъ соборѣ, нѣтъ признаковъ христіанской любви, они творятъ дѣло нелюбовное, враждебное человѣку. Они — моноезиты въ духовно-моральномъ смыслѣ слова, сколько бы они ни исповѣдывали безупречныя церковно-догматическія формулы. Въ этомъ метафизическій смыслъ событій.

Въ наши дни много говорятъ объ оцерковленіи жизни. Это есть лозунгъ христіанскаго движенія русской молодежи. Лозунгъ, безспорно, истинный, но требующій уясненія и раскрытія своего содержанія, такъ какъ въ него можно вложить очень разнообразное содержаніе. Оцерковленіе жизни можно понимать въ духѣ ложнаго іерократизма и клерикализма, въ духѣ старой византійской теократической идеи, исторически разложившейся и не возстановимой. Нѣкоторые и понимаютъ оцерковленіе, какъ подчиненіе всѣхъ сторонъ жизни іерократическому началу, прямому водительству іерарховъ. Это есть скорѣе католическое, чѣмъ православное пониманіе оцерковленія, католическая теократическая идея, отъ которой и многіе католики освобождаются. Непонятно, откуда взялась у извѣстной части нашей молодежи та идея, что церковная іерархія обладаетъ своего рода непогрѣшимостью и особыми харизмами знанія и учительства. Въ сущности такого рода ученія въ Православной Церкви нѣтъ, хотя бы отдѣльные іерархи и держались его. Оно въ корнѣ противорѣчитъ началу соборности, которое лежитъ въ основѣ православной Церкви. Соборность Церкви, которая не можетъ имѣть никакого формально-юридическаго выраженія, непримирима съ утвержденіемъ непогрѣшимаго авторитета епископата и исключительными харизматическими привилегіями его въ ученіи и учительствѣ. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Для православнаго сознанія Церковь не есть общество неравное. Священство имѣетъ прежде всего литургическое значеніе и въ этомъ оно непогрѣшимо и не зависитъ отъ свойствъ и дарованій человѣческихъ. Но христіанскую истину раскрываетъ и хранитъ весь церковный народъ и въ немъ могутъ являться люди съ особаго рода индивидуальными дарами ученія. Священству принадлежитъ водительство въ духовномъ пути спасенія душъ, но не въ пути творчества, которое есть призваніе человѣческое. Да и старчество, столь характерное для православія, свидѣтельствуетъ о томъ, что даже духовные дары водительства душъ не связаны прямо съ іерархическимъ чиномъ. Ибо старецъ есть человѣкъ, надѣленный индивидуальными харизмами, угадываемыми народомъ, человѣкъ духоносный, а не опредѣленный іерархическій чинъ. Старцы сплошь и рядомъ преслѣдовались епископами.\*) Безспорно епископу принадлежитъ дисциплинарная власть въ своей

\*) Въ этомъ отношеніи поучительна жизнь о. Леониды, одного изъ первыхъ выдающихся старцевъ Оптиной Пустыни.

епархii, безъ которой невозможно управление Церковью. Но это не означаетъ ни непогрѣшимаго авторитета, ни особаго дара учительства. Епископаты возглавляютъ iерархическій строй Церкви, поддерживаютъ церковное единство, охраняютъ православную традицію. Но ему не принадлежитъ господство надъ всей творческой жизнью человѣка и народа, надъ его познаніемъ, надъ его общественнымъ строительствомъ, ему не принадлежитъ творческая инициатива въ духовной жизни. Даже католичество признаетъ, что внутренне священство принадлежитъ всѣмъ христіанамъ и что въ извѣстномъ смыслѣ всѣ христіане священники. Только во внѣшнемъ планѣ католичество въ крайней формѣ утверждаетъ iерархическое начало. \*) Тѣмъ болѣе потенциальное всеобщее священство признаетъ православіе. Это согласно съ ученіемъ апостоловъ и многихъ учителей церкви. Между тѣмъ какъ iерократизмъ есть уклонъ и извращеніе, нежеланіе признать, что Духъ Св. дѣйствуетъ во всемъ христіанскомъ человѣчествѣ, что Христосъ пребываетъ въ своемъ народѣ. Это есть соблазнъ Великаго Инквизитора, отреченіе отъ свободы духа и снятіе бремени свободы выбора, возложеніе отвѣтственности на немногихъ и снятіе ея съ совѣсти всѣхъ христіанъ. И несправедливо винить въ этомъ однихъ католиковъ. Оцерковленіе жизни можно понимать въ диаметрально-противоположномъ смыслѣ, видѣть въ немъ именно возложеніе болѣе отвѣтственности на весь церковный народъ, на всѣхъ христіанъ, болѣе сильное дѣйствіе духовной свободы. Можетъ и должно быть осознано, какъ потенциально церковное, и то, что не имѣетъ официального, формально-юридическаго штемпеля церковности. Оцерковленіе жизни есть процессъ незримый, не бросающійся рѣзко въ глаза. Царство Божіе приходитъ незамѣтно, въ глубинѣхъ человѣческихъ сердецъ. Народы устали отъ условной лжи внѣшней церковности, символически освящавшей жизнь безъ реального ея преображенія и улучшенія. И подлинное оцерковленіе жизни означаетъ не только процессы, которые формально подчинены церковной iерархii и подвергаются условно-символическому освященію, но прежде всего тѣ процессы, въ которыхъ реально измѣняется и преобразуется жизнь въ духѣ Христовомъ, осуществляется правда Христова. Эти процессы внѣшке могутъ оставаться свободными и могутъ казаться автономными, но внутренне въ нихъ можетъ дѣйствовать Духъ Христовъ. Очень хорошо говоритъ Бухаревъ, одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ русскихъ богослововъ, о «снисхожденіи Христовомъ на землю», объ усвоеніи себѣ Христа въ каждомъ актѣ нашей жизни. Оцер-

---

\*) Въ большомъ катехизисѣ тридентскаго собора сказано:

« Quad igitur ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam solutari aqua obluti sunt, sacerdotes dicuntur; praecipue vero iusti qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio Jesu Christi summi sacerdotis viva membra effecti sunt; hi enim fide, quae charitate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolent : quo in genere bonae omnes et honestae actiones quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt ». Catéchisme du « Concile des Trente ». 1883. Tome premier, page 490.

ковленіе жизни есть реальная, онтологически-реальная христіанизація жизни, внесеніе Христова свѣта, Христовой правды, Христовой любви и свободы во всѣ сферы жизни и творчества. Этотъ процессъ требуетъ духовной свободы, онъ не можетъ быть результатомъ дѣйствія внѣшняго авторитета или принужденія. Оцерковленіе жизни не есть только процессъ *сакраментальный*, процессъ освященія жизни, но есть также процессъ *профетическій*, процессъ творческій, преобразующій жизнь, измѣняющій ее, а не только освящающій. Поэтому онъ не можетъ протекать подъ исключительнымъ господствомъ іерократическаго начала, въ немъ дѣйствуетъ христіанская свобода. Ошибочно и произвольно утвержденіе, что благодать дѣйствуетъ въ авторитетѣ и не дѣйствуетъ въ свободѣ. Указываютъ на то, что свобода совершила много безчинствъ въ мірѣ, что она бывала темной и безблагодатной. Но вѣдь и авторитетъ совершалъ не мало безчинствъ, и онъ умножалъ тьму и злобу въ мірѣ. Гарантій нѣтъ ни въ авторитетѣ, ни въ свободѣ, ибо и за авторитетомъ можетъ скрываться злая свобода, своеволие и произволъ. Но и свобода можетъ быть просвѣтленной и благодатной, и черезъ свободу дѣйствуетъ Духъ Божій. Гдѣ Духъ Божій, тамъ и свобода. И безъ свободы неосуществимо дѣло Божье въ мірѣ. Свободная совѣсть въ человѣкѣ замутнена первороднымъ грѣхомъ, но не уничтожена. Иначе стертъ былъ бы въ человѣкѣ образъ и подобіе Божье, и онъ не могъ бы воспринять никакого откровенія, для него невозможна была бы религіозная жизнь. Христовымъ же искупленіемъ возрождена и просвѣтлена человѣческая свобода изнутри и утверждена въ человѣкѣ свободная совѣсть, какъ непосредственное дѣйствіе въ немъ Христова свѣта.

Безстрашное утвержденіе свободы духа, свободы совѣсти имѣетъ особенно значеніе въ нашу критическую эпоху, въ эпоху церковныхъ смутъ и религіозныхъ бурь. Свобода сурова и требуетъ силы духа. Но эта суровость и сила сейчасъ нужна. Именно въ нашу эпоху невозможно исключительно опереться на внѣшній авторитетъ, на скалу возвышающуюся внѣ насъ, а не въ насъ. Мы должны до конца пережить это чувство отсутствія внѣшнихъ гарантій и внѣшней незыблемости, осознать его, чтобы въ насъ самихъ открылась незыблемая твердыня. И это менѣе всего значить, что Богъ покинулъ насъ. Дѣйствіе Духа Св. быть можетъ сильнѣе, чѣмъ когда-либо. Промыслительное имѣетъ значеніе колебаніе всѣхъ внѣшнихъ авторитетовъ, крушеніе всѣхъ иллюзій. Это послано намъ, какъ испытаніе нашей христіанской свободы, нашей внутренней твердыни. Ни одному православному христіанину не дано будетъ уклониться отъ свободы выбора, отъ совершенія акта свободной совѣсти. Отъ этого нельзя будетъ трусливо уклониться и спрятаться въ безопасное мѣсто. Самой высшей іерархіи въ эпоху смутъ и борьбы понадобится свободная совѣсть христіанъ, свобода ихъ выбора. Богу нужна свободная совѣсть человѣка, свободная рѣшимость человѣка, свободная любовь его. Въ этомъ смыслъ міротворенія. Отрицаніе свободы совѣсти, какъ верховнаго начала и первоосновы религіозной жизни,

есть отрицаніе смысла міра, есть рабье богопротивленіе, есть соблазнъ и срывъ. Паеосъ свободы совѣсти не есть паеосъ формальнаго и индифферентнаго либерализма, онъ относится къ самому содержанію христіанской вѣры. Я все время говорю не о той свободѣ, которую я требую отъ Бога, а о той свободѣ, которую Богъ требуетъ отъ меня. Церковныя смуты, которыя происходятъ сейчасъ внутри Россіи и въ эмиграціи, ставятъ требованіе твердости, крѣпости и силы въ свѣдѣніи, требованіе мощи свободы въ насъ. Безъ духа свободы нельзя побѣдить соблазнъ коммунизма и нечего ему противопоставить.

Бремя и тяжесть свободы, подвигъ свободы намъ не дано бросить съ себя сбросить. Мы въ извѣстномъ смыслѣ, какъ это ни парадоксально звучитъ, принуждаемся къ свободѣ самымъ трагическимъ ходомъ міровыхъ событій. И сознаніе наше должно стоять на высотѣ историческихъ свершеній. Печальныя событія, совершившіяся на архіерейскомъ соборѣ, имѣютъ свою положительную сторону — они освобождаютъ отъ иллюзій и соблазновъ, они отрицательнымъ путемъ напоминаютъ христіанамъ о ихъ первородствѣ и о ихъ высшемъ призваніи. Заподозрваніе христіанскаго движенія русской молодежью, самого цѣннаго, что сейчасъ есть въ эмиграціи, научаетъ молодежь тому, что внѣ свободы духа невозможно христіанское возрожденіе. И сейчасъ яснѣе, чѣмъ когда-либо, что Православная Церковь держится не внѣшнимъ авторитетомъ, не внѣшнимъ организаціоннымъ единствомъ, а внутренней свободой духа, свободой Христовой, свободой и благодатью, дѣйствіемъ Духа Св. на свободу еловѣка.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

## ОБЪ АНТИХРИСТОВОМЪ ДОБРѢ.

---

Настоящія критическія замѣчанія имѣютъ въ виду концепцію «Легенды объ антихристѣ», предлагаемую въ «Трехъ разговорахъ» В. Соловьева: точнѣе, одну изъ сторонъ этой концепціи, весьма существенную для Соловьева послѣдняго періода и для эсхатологіи нашего времени.

Теперь Соловьева мало читаютъ. Многіе откосятся къ нему свысока, какъ къ превзойденному, или съ подозрѣніемъ, какъ къ еретичествувавшему. Изъ всего его литературнаго наслѣдства, если не говорятъ о поэзіи, одинъ «Три разговора» не утратили власть надъ умами и, вѣроятно, не скоро утратятъ ее. Въ этомъ послѣднемъ предсмертномъ произведеніи философа живетъ волнующая острота проблематики, необычайная зоркость видѣнія, словно престоупающая мѣру видѣнія художественнаго. Авторъ, для котораго былъ «ощутителенъ и не такъ уже далекій образъ блѣдной смерти» (Предисловіе, датированное Свѣтлымъ Воскресеніемъ 1900 г.), перерастаетъ границы литературной формы и въ своей Легендѣ говоритъ съ вдохновеніемъ почти пророческимъ.

Именно, какъ пророчество она была и прията; какъ пророчество, она живетъ въ средѣ русской христіанской интеллигенціи, просачиваясь въ широкіе церковные круги. Люди, враждебные Соловьеву, твердо стоятъ на этомъ его завѣщаніи, въ которомъ мыслитель отрекается отъ того, чему служилъ всю свою жизнь: отъ идеала христіанской культуры.

Произошло поразительное искаженіе перспективы. Уже плохо различаютъ своеобразно-соловьевское въ образѣ антихриста отъ традиціонно-церковнаго. Антихристъ «Трехъ разговоровъ» для многихъ сталъ образомъ каноническимъ. Кажется, что онъ просто транспонированъ изъ Апокалипсиса въ современный историческій планъ. И въ свѣтъ этой иллюзіи пріобрѣтаетъ ложно-традиціонный и каноническій характеръ идея антихристово добра.

Можетъ быть, мы лопимся въ открытыя двери, доказывая цитатами то, что всѣмъ памято: что дѣло антихриста у Соловьева совершается въ формѣ служенія добру. Эти цитаты — лишь ради точности. А что самъ Соловьевъ именно усматривалъ значительность своей идеи, явствуетъ изъ предисловія къ «Тремъ разговорамъ», напечатаннаго въ газетѣ «Россія» подъ заглавіемъ «О поддѣльномъ добрѣ».

Антихристъ Соловьева прежде всего «спиритуалистъ» и человѣкъ строгихъ добродѣтелей. «Не обманомъ чувствъ и низкихъ страстей и даже не высокою приманкой власти» соблазнить его. «Помимо исключительной геніальности, красоты и благородства, величайшія проявленія воздержанія, безкорыстія и дѣятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбіе великаго спиритуалиста, аскета и филантропа». Лишенный подлинной любви къ добру («любилъ онъ только одного себя» курс. В. С.), онъ питаетъ свою самость сознаніемъ своихъ сверхчеловѣческихъ добродѣтелей и дарованій, — вѣдь это, какъ сказано, человѣкъ безупречной нравственности и необычайной геніальности». Словомъ, это «горделивый праведникъ». Его этика прежде всего каритативна, социальна. «Не только филантропъ, но и философъ», онъ былъ вегетаріанцемъ, онъ запретилъ вивисекцію и учредилъ строгій надзоръ за бойнями; общества покровительства животныхъ всячески поощрялись имъ». Дѣломъ его жизни является установленіе всеобщаго мира на землѣ и «равенства всеобщей сытости». Его книга, которая пролагаетъ ему путь власти надъ міромъ, завоевываетъ міръ словомъ, а не мечемъ, обезоруживаетъ даже враговъ своимъ высокимъ идеализмомъ. «Здѣсь соединяется благородная почтительность къ древнимъ преданіямъ и символамъ съ широкимъ и смѣлымъ радикализмомъ общественно-политическихъ требованій и указаній, неограниченная свобода мысли съ глубочайшимъ пониманіемъ всего мистическаго, безусловный индивидуализмъ съ горячей преданностью общему благу, самый возвышенный идеализмъ руководящихъ началъ съ полною опредѣленностью и жизненностью практическихъ рѣшеній». Въ ней отсутствуетъ имя Христа, но все «содержаніе книги проникнуто истинно-христіанскимъ духомъ дѣятельной любви и всеобщаго благоволенія». Таковъ антихристъ: въ словѣ, въ дѣлѣ и даже на-единѣ со своей совѣстью — воплощенная добродѣтель, даже христіански окрашенная, хотя и въ корнѣ погубленная отсутствіемъ любви и непомерною гордыней. Этотъ изначальный порокъ дѣлаетъ его лже-мессіей, причастникомъ сатанинской благодати, и въ заключительномъ столкновеніи съ исповѣдниками Христа превращаетъ человѣколюбца-мудреца въ отвратительнаго тирана.

Первый вопросъ, который мы себѣ ставимъ: принадлежитъ ли образъ добродѣтельнаго антихриста къ составу церковнаго эсхатологическаго преданія?

Для всякаго читателя «Разговоровъ» ясно, какъ внимательно авторъ относился къ этому преданію, какъ много даже внѣшнихъ чертъ онъ почерпнулъ отсюда: рожденіе антихриста отъ незнакомца отца и «сомнительнаго поведенія» матери,



таинственная связь съ сатаной, роль мага Аполлонія, соответствующаго звѣрю, выходящему изъ земли (Апок. 13, 11), его чудеса («огонь съ неба»), Іерусалимъ, какъ мѣсто послѣдней борьбы, возстаніе іудеевъ противъ антихриста, смерть двухъ свидѣтелей, бѣгство вѣрныхъ въ пустыню и т. д. — всѣ эти черты глубоко традиціонныя. Однако, ясно, что кое-въ чемъ Соловьевъ сознательно отступилъ отъ преданія. Такъ, въ «свидѣтеляхъ» онъ видитъ не возставшихъ Моисея и Ілію (или Еноха, Іеремию), а Петра и Іоанна, воплощающихъ Западную и Восточную церкви. Развивая эту идею, онъ долженъ былъ прибавить къ нимъ Павла (докторъ Паули), уже не имѣющаго никакихъ основаній въ традиціи, какъ и все видѣніе послѣдняго соединенія церквей. Бросается въ глаза и блѣдность кроваваго фона, на которомъ раскрывается послѣдняя трагедія. Нашествіе монголовъ изображается въ схематическихъ чертахъ. Мы ничего не слышимъ объ опустошеніи Европы, къ тому же христіанское человѣчество скоро свергаетъ это иго и въ послѣднемъ столѣтіи своего бытія наслаждается прочнымъ миромъ. Тоже вскользь (въ послѣсловіи) говорится о послѣднемъ голеніи, во время котораго гибнуть многія тысячи и десятки тысячъ вѣрныхъ христіанъ и евреевъ. Дѣло антихриста совершается въ мірѣ, въ тишинѣ зрѣлой и завершенной цивилизаціи, — такова, очевидно, идея Соловьева — тѣсно связанная съ идеей добродѣтельнаго антихриста. Монголы притянуты за волосы — отчасти, какъ отголосокъ преслѣдовавшей воображеніе Соловьева «желтой опасности», отчасти ради соблюденія апокалиптическихъ приличій.

Все это заставляетъ насъ подойти и къ портрету антихриста въ легендѣ съ сугубой осторожностью. Насъ интересуетъ здѣсь лишь одна черта этого образа: его добродѣтельность. Принадлежитъ ли она къ обще-церковному преданію? Мы вынуждены ограничиться краткой справкой, хотя эта тема по важности своей заслуживала бы самостоятельной работы. Лучшій изслѣдователь преданія объ Антихристѣ Буссе,\*) страннымъ образомъ обошелъ этическую сторону легенды. А между тѣмъ именно въ этомъ пунктѣ преданіе оказывается наименѣе устойчивымъ, по сравненію съ внѣшне біографическими подробностями.

Какъ извѣстно, въ Новомъ Завѣтѣ къ антихристу относятся слѣдующія мѣста: Іоанна 2, 18; 2 Фесал. 1, 2; Откр. 13. Лишь авторъ посланія Іоанна даетъ это имя, впрочемъ не только въ единствениомъ числѣ (антихристы и рядомъ съ антихристомъ). Апокалипсисъ Іоанна отнюдь не лежитъ въ основѣ святоотеческой традиціи, какъ можно было бы думать, исходя изъ современныхъ представленій. Не всѣ отцы церкви принимаютъ Апокалипсисъ, какъ каноническую книгу (напр. св. Кириллъ Іерусалимскій), и большинство подходитъ къ Антихристу не отъ новозавѣтныхъ текстовъ, а отъ пророчества Даниила (гл. 7). Впрочемъ, Буссе, повидимому, правъ, считая, что мнѣе съ Антихристѣ развивается въ христіанской церкви въ значитель-

---

\*) W. Bousset. Der Antichrist. Gott. 1895.

ной степени независимо от священнаго писанія, на основѣ какой-то эзотерической, вѣроятно, іудейско-мессіанистической традиціи, не закрѣпленной ни въ одномъ изъ дошедшихъ до насъ памятниковъ.

По отношенію къ этическому пониманію Антихриста можно прослѣдить два течения — мы ограничиваемся древней и преимущественно греческой патристикой. Первое восходитъ къ св. Ипполиту, второе къ св. Иринею.

У св. Ипполита читаемъ: «Во всемъ соблазнитель сей хочетъ казаться подобнымъ Сыну Божію... Снаружи явится, какъ ангелъ, волкомъ будетъ внутри.»\*)

Этотъ параллелизмъ ложнаго подражанія Христу проходитъ черезъ всю біографію антихриста у Ипполита, однако не получая этического содержанія. Формула «агнца» остается нераскрытой, если отвлечься отъ псевдо-ипполитова, позднѣе произведенія «О свершеніи вѣка».

Опредѣленіе св. Кирилла Іерусалимскаго: «Сначала какъ мужъ разумный и образованный, онъ напуститъ на себя лицемѣрную умѣренность и человеколюбіе. Потомъ же (будучи признанъ Мессіей Г. Ф.) покроетъ себя всѣми преступленіями безчеловѣчія и беззаконія, такъ что превзойдетъ всѣхъ бывшихъ до него злодѣевъ и нечестивцевъ, — имѣя умъ крутой, кровожадный, безжалостный и измѣнчивый.»\*\*)

Св. Ефремъ Сиринъ явно развиваетъ мысль Ипполита и даетъ наиболѣе полный образъ лицемѣрнаго праведника: «онъ приметъ зракъ истиннаго пастыря, чтобы обмануть стадо... Представится смиреннымъ и кроткимъ, врагомъ неправды, сокрушителемъ идоловъ, великимъ цѣнителемъ благочестія, милостивымъ, покровителемъ бѣдныхъ, необычайно прекраснымъ, кротчайшимъ, яснымъ со всѣми-. И во всемъ этомъ подъ видомъ благочестія будетъ обманывать міръ, пока не добьется царства». Послѣ воцаренія своего онъ сбрасываетъ маску: «Теперь онъ уже не благочестивъ, какъ прежде, не покровитель бѣдныхъ, а во всемъ суровъ, жестокъ, непостояненъ, грозенъ, неумолимъ, мраченъ, ужасенъ и отвратителенъ, безчестенъ, гордъ, преступенъ и безрасуденъ.»\*\*\*)

Эту линію традиціи завершаетъ Св. Іоаннъ Дамаскинъ, быть можетъ расходясь со св. Ефремомъ лишь въ моментъ перелома: «Въ началѣ своего царствованія или, вѣрнѣе, тираніи, онъ выступитъ въ лицемѣрномъ одѣяніи святости. Когда же упрочится, будетъ преслѣдовать церковь Божію и явитъ все злодѣйство свое.»\*\*\*\*)

Такое пониманіе антихриста, какъ лицемѣра и имитатора Христа, конечно, не чуждо и западной церкви, гдѣ оно принято и Григоріемъ Великимъ, именуя всѣхъ лицемѣровъ членами антихриста.\*\*\*\*\*)

\*) Hippolytus. De Christo et antichristo. 6. Migne, Patr. Græca, 10 col. 751.

\*\*) Cyrill. Hierosol. Catechesis XV. 12 (cp. 15).

\*\*\*) St. Ephrem. De consumatione seculi et de Antichristo. Opera omnia. Colonial 1613, pp. 221-222.

\*\*\*\*) Ioannes Damascenus. «De fide orthodoxa» c. 26. Migne. P. G. 94 col. 1218.

\*\*\*\*\*) Gregorius. Magnus Moralia. Iob. c. 25. c. 16 Migne P. Z.

Однако, есть и другая, весьма древняя традиция, которая видит в антихристе воплощение чистого, непримесного зла. Учитель Ипполита св. Ириней Лионский ничего не знает о добродетелях антихриста. «Придет он не как царь праведного закона, в покорности Богу, а как нечестивый, несправедливый и беззаконный, как отступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий собою отступничество дьявола. \*) Если у одних отцов антихрист подражает Христу, то у других он подражает отцу своему сатане. С большой силой идея абсолютного антихристового зла развита у Феодорита Киррского. «Никому из других людей, кого дьявол научил сделаться работниками греха, он не сообщил всех идей зла. Ему же, сам всецело ему сопричастный, он открыл все мыслимые ухищрения своей злой природы... «всю энергию греха».. \*\*) Да и св. Киприан едва ли думал о лицемерной добродетели антихриста, когда говорил о его угрозах, соращениях и лупанариях»\*\*\*) Для позднейшей латинской легенды весьма характерно, что доминиканец Мальвенда, посвятивший антихристу обширный фаллант в начале 17 века,\*\*\*\*) мог отвести лишь одну страницу «лицемерию» (Lob. VI c. I) своего героя с единственной ссылкой из западных на папу Григория, между тем как главы о роскоши, пирах и сладострастии его разрослись в целые трактаты.

Не будем умножать цитат. Мы не пишем исследования об антихристе и его легендах. Для нашей отрицательной задачи и приведенных ссылок достаточно, чтобы сделать некоторые выводы.

1. В церкви не существует единой, общеобязательной и во всем согласной традиции об антихристе.

2. Одно из двух течений в церковном предании склонно рассматривать антихриста, как чистое зло.

3. Другое, преобладающее течение видит в добродетелях антихриста простое лицемерие, средство для захвата власти над миром, которое отпадает тотчас же после того, как цель достигнута. Последующая тирания и злодеяния антихриста рисуются здесь столь же яркими чертами, как у писателей первой группы.

Ни у кого из приведенных отцов мы не находим и намека на искренность добродетели, на самообман последнего обманщика.

\*) Irenaeus. Lugd. Contra haeresis. V. 25. Migne. P. L.

\*\*) Theodoretus Cyrenius. Haer. fabul. compendium. lob. V; c. 23. De antichristo. Mi. P. Z 83. col 532, 529.

\*\*\*) Cyprianus. De immortalitate. c. 15. Mi. P. L.

\*\*\*\*) Thomas Malvenda. De antichristo libri XI. Romae 1604.

## II.

Подчеркивая отсутствіе въ древней традиціи корней соловьевскаго антихриста, мы вовсе не желаемъ этимъ опорочить его. . Модернизмъ этого образа еще не означаетъ его лживости. Мы хотимъ только имѣть по отношенію къ нему развязанные руки. Теперь мы можемъ быть увѣрены, что, оцѣнивая его, имѣемъ дѣло съ домyslomъ или прозрѣніемъ нашего современника, а не съ тысячелѣтнимъ голосомъ церкви.

Какъ можно оцѣнивать пророчество до его исполненія? Эта попытка покажется не столь бессмысленной, если отдать себѣ отчетъ въ томъ, что пророчествующій современникъ исходитъ изъ ощущенія своего — нашего — времени, и можетъ оказатьcя объективно правымъ или неправымъ въ своей исторической интуиціи. Четверть вѣка, лежащая между нами — одна изъ самыхъ бурныхъ и значительныхъ эпохъ новаго человѣчества — даетъ уже нѣкоторый матеріалъ для проверки. Можно оцѣнивать пророчество и съ другой точки зрѣнія — прогнатической: съ точки зрѣнія жизненныхъ, религіозно-моральныхъ выводовъ, изъ него вытекающихъ. Посмотримъ же на созданіе Соловьева глазами историка и глазами прогнатика.

Каковы бы ни были литературные образцы Соловьева, ясно одно: въ своей концепціи онъ закрѣпилъ опытъ XIX столѣтія и продолжилъ въ вѣка линіи его судьбы. Субъективно, судя по темѣ всѣхъ «терхъ разговоровъ» и предисловію къ нимъ автора, Соловьевъ, создавая образъ антихриста, преслѣдовалъ цѣль разоблаченія нецерковнаго добра въ ученіи и жизни Льва Толстого. Но несомнѣнно, художникъ здѣсь обманулъ критика. Ни одной чертой гениальный сверхчеловѣкъ, примиритель всѣхъ противорѣчій, завершитель культурнаго дѣла вѣковъ не напоминаетъ односторонняго и анти-культурнаго моралиста изъ Ясной Поляны. Зато несомнѣнно чувствуется въ формахъ его историческаго дѣла образъ Наполеона, а въ идейномъ содержаніи этого дѣла синтезъ научнаго, социалистическаго и теософскаго движеній XIX вѣка.

Пониманіе социализма, какъ позитивистскаго рая всеобщей сытости, завершающаго европейскую цивилизацію, было дано Соловьеву Достоевскимъ. Теософію Соловьевъ прибавилъ отъ себя, сообразно съ увлеченіями и вкусами молодости. Идея императора-ученаго, безболѣзненно разрѣшающаго всѣ проклятые вопросы чело-вѣчества, конечно, сильно отзывается О. Контомъ, напоминая о другомъ старомъ увлеченіи автора.

При всей своей прозорливости, Соловьевъ, дитя XIX вѣка и, борясь съ нимъ всю жизнь, онъ не можетъ выйти изъ его тѣни. Онъ загнипотизованъ комфортабельной прочностью его цивилизаціи, вѣрою въ окончательность установленнаго

имъ мира: Рах Еуропаеа. Въ какой-то ирраціональной русской части своей души Соловьевъ терзался видѣніями монгольскихъ ордъ: словно предчувствовалъ гибель имперіи:

«И желтымъ дѣтямъ на забаву  
Дадутъ клочки твоихъ знаменъ».

Это о Россіи у него сказано.

Но, когда онъ судить о будущемъ европейской цивилизаціи, онъ не чувствуетъ кризиса. Монгольская болѣзнь безъ труда преодолевается сильнымъ организмомъ. Всѣ вопросы, раздирающіе старую Европу, социальный въ томъ числѣ, разрѣшаются съ необыкновенной легкостью методомъ антихриста, т. е. просвѣщеннаго государственнаго разума. Послѣдній громъ грянетъ среди безоблачнаго неба спокойной, достигшей своего зенита, великой цивилизаціи. Въ этомъ Соловьевъ отступаетъ, какъ мы видѣли, отъ всей христіанской апокалиптической традиціи ради приспособленія къ своей перспективѣ — перспективѣ XIX вѣка.

Можно сказать, что Соловьеву было совершенно чуждо ощущеніе взрывчатости вѣществъ, изъ которыхъ слагается наша культура: гибель Титаника, Мессина, мировая война, связь которыхъ пронзила Блока, остались внѣ поля зрѣнія Соловьева. Нельзя читать безъ улыбки нидиллическія описанія войнъ XX вѣка въ его «Легендѣ». Оно списано съ русско-турецкой войны 1877 года, которая осталась самымъ сильнымъ историческимъ впечатлѣніемъ всей его жизни (Ср. Разсказъ генерала). Поразительно полное отсутствіе технической фантазіи въ его романѣ будущаго и онъ не предвидитъ даже авіаціи, отставая отъ Жюль-Верна и Уэльса. Впрочемъ, быть можетъ, онъ умышленно закрываетъ глаза на внѣшнюю сторону жизни, — это его право. Но вотъ, чего онъ не имѣлъ права не видѣть:

Европейская цивилизація, убаюкивая себя призракомъ безконечнаго равномернаго-поступательнаго движенія, вступила (уже при Соловьевѣ) въ полосу мучительнаго кризиса, изъ котораго ей суждено или выйти совершенно обновленной, неузнаваемой, или погнбнуть,

Соловьевъ проглядѣлъ ростъ имперіализма, готовившаго мировую войну; особенно имперіализмъ духа, отрицающаго цѣнность любви къ человѣку. Бисмаркъ и Марксъ, Ницше и Вагнеръ, Плехановъ и Ленинъ были просто не замѣчены имъ. Онъ жилъ въ гуманномъ обществѣ Конта и Милля, Спенсера и Гладстона.

Соловьевъ проглядѣлъ «декадентство» и символизмъ, хотя и былъ однимъ изъ основателей послѣдняго, проглядѣлъ смерть натурализма и рожденіе совершенно новаго эстетическаго воспріятія міра.

Соловьевъ умеръ, не увидѣвъ кризиса, поразившаго не только матеріалистическую, но и идеалистическую философію, открывающаго возможность новой религиозной метафизики, конкретно-реалистической, а слѣдовательно, христіанской.

Соловьевъ проглядѣлъ возрожденіе католической церкви, отчасти связанное съ рожденіемъ новой художественной души (Верленъ, Бодлеръ, Уайльдъ и Гюисмансъ) и предвѣщавшее, въ родственномъ кризисѣ русскаго духа возрожденіе православія.

Все это говоримъ не въ укоръ ему, а въ укоръ тѣмъ изъ нашихъ современниковъ, которыхъ ничему не каучили опытъ цѣлаго поколѣнія.

Чему учить зтотъ опытъ?

Во-первыхъ, тому, что дѣло всемірскаго, а не катакомбнаго только строительства церкви не безнадежно. Европейская культура въ своихъ духовныхъ вершинахъ опять готова, какъ спѣлый плодъ, упасть къ ногамъ Христа. Міръ, повидимому, вступаетъ въ новую эру христіанской культуры. Снова церковь призвана выйти изъ подземелій (или семинарій) на улицы городовъ, въ аудиторіи университетовъ и во дворцы парламентовъ. Готовы ли мы къ тому?

Во-вторыхъ. Противникъ, «антхристъ», который еще силенъ, пересталъ носить маску гуманизма, т. е. человѣческаго добра. Враждебная христіанству цивилизація, въ самыхъ разнообразныхъ проявленіяхъ своихъ становится антигуманистической, безчеловѣчной. Безчеловѣчна техника, давно отказавшаяся служить комфорту ради идеи самодавлѣющей производительности, пожирающей производителя. Безчеловѣчно искусство, изгнавшее человѣка изъ своего созерцанія и упоенное творчествомъ чистыхъ, абстрактныхъ формъ. Безчеловѣчно государство, вскрывшее свой звѣринный ликъ въ мировой войнѣ и теперь толчущее святыни личной свободы и права въ половинѣ Европейскихъ странъ. Безчеловѣчны (принципіально, т. е. антигуманистичны) одинаково и коммунизмъ, и фашизмъ, разсматривающіе личность, какъ атомъ, замороженные грандіозностью массъ и социальныхъ конструкцій.

Многіе видятъ теперь въ коммунизмѣ предѣльное выраженіе антихристовата натиска на христіанство. Пусть такъ. Но, что открыла намъ Россія? Неужели коммунизмъ можетъ быть причисленъ къ типу гуманистическихъ міровоззрѣній, а творимое имъ дѣло къ соблазну добромъ? Для марксизма, особенно русскаго, характерна съ самаго начала положительная некавистъ къ этическому обоснованію своихъ цѣлей. Для него кѣтъ кичега презреннѣе «слоняваго идеализма». Не состраданіемъ и даже не справедливостью соблазняетъ онъ («развѣ есть внѣклассовая справедливость?»), а только удовлетвореніемъ интересовъ; не благомъ, а благами, и еще въ подсознательномъ, но дѣйственномъ центрѣ своемъ, сладостью мести, пафосомъ классовой ненависти.

Необыкновенно поучительно вообще развитіе, — вѣрнѣе возрожденіе социалистической идеи за послѣднее столѣтіе. Сперва она является въ видѣ христіанской секты, жившей пафосомъ человѣчности: Вейтлинъ, Сень-Симонъ, Жоржъ-Зандъ. Таной зкалъ ее петрашевецъ Достоевскій, посвятившій всю жизнь на ее разложе-

ніе. Потомъ марксизмъ, и соціалъ-демократія. Не гуманизмъ, но все-таки гуманность, утилитаризмъ, но связанный этосомъ буржуазнаго XIX вѣка. Наконецъ, коммунизмъ, порывающій и съ этикой и съ гуманизмомъ. Впрочемъ, ту же линію мы можемъ прослѣдить и въ идеологіяхъ реакціи, кончающей культомъ грубой силы и диктатуры.

Итакъ, чистая, безбожная человѣчность не является послѣднимъ соблазномъ — въ предѣлахъ нашей культуры. Это среднее, исчезающее нынѣ звено исходящаго ряда: Богочеловѣкъ — человѣкъ — звѣрь (машина). Теплота человѣческаго добра («не холоденъ, не горячъ») лишь процессъ охлажденія пламенной любви Христовой къ лицу человѣческому — «единому изъ братьевъ моихъ». Она можетъ быть временной маской темной силы — все годится въ личины для немнѣющаго Лица, — но маска уже срывается. Она стѣснительна. Соблазнъ человѣкоубійства для темныхъ душъ дѣйствителенъ соблазномъ человѣколюбія.

Откуда возникаетъ иллюзія тонкаго обмана въ томъ, что, по существу является лишь фазой наивнаго огрубѣнія духа? Въ XIX вѣкѣ христіанская церковь, оскудѣвшая святостью и еще болѣе мудростью, оказалась лицомъ къ лицу съ могучей, рационально-сложной и человѣчески доброй культурой. Передъ ней прошелъ соблазнительный рядъ «святыхъ невѣрующихъ въ Бога». Для кого соблазнительныхъ? Для немощныхъ христіанъ, — а какъ мало было сильныхъ среди нихъ! Въ паникѣ, въ сознаніи своего историческаго безсилія и изоляціи, порѣдѣвшее христіанское общество отказалось признать въ свѣтскихъ праведникахъ — заблудшихъ овецъ Христовыхъ, отказались увидѣть на лицѣ ихъ знаменіе «Свѣта, просвѣщающаго всякаго человѣка, грядущаго въ міръ». Въ этомъ свѣтѣ почудилось отраженіе люциферическаго сіянія антихриста. Ужаснувшись хулы на Сына Человѣческаго, вляли въ еще болѣе тяжкую хулу на Духа Святаго, Который дышитъ, гдѣ хочетъ, а говоритъ устами не только язычниковъ, но и ихъ ослицъ.

### III.

Но это приводитъ насъ къ иной, не исторической уже оцѣнкѣ того обольщенія, которое мы называемъ миражемъ антихристова добра.

Роковымъ послѣдствіемъ подобной установки, когда она пріобрѣтаетъ власть надъ духомъ, особенно въ эсхатологически напряженную эпоху, какъ наша, является *подозрительность къ добру*. Въ средніе вѣка инквизиторъ разыскивалъ еретика-манихея по аскетической блѣдности лица, по отвращенію къ мясу, вину и крови, по воздержанію отъ брака и клятвы. Для добраго католика оставалось нагуливать розовыя щекн, божиться на каждомъ шагѣ, пьянствовать и драться въ тавернахъ. Въ наши дни русское религіозное возрожденіе протекало въ борьбѣ съ традиціями

ми интеллигентскаго старовѣрія. Но русская интеллигенція отягчалась въ лучшіе времена своей моральной строгостью. Она была цѣломудренна, великодушна, презирала маммону, имѣла сердце чувствительное къ человѣческимъ страданіямъ, и волю, готовую на самопожертвованіе. Она создала рядъ подвижниковъ, выгодно отличавшихся отъ упадочнаго быта христіанскаго, даже духовнаго общества. Соловьевъ столкнулся съ ней въ борьбѣ противъ толстовства. Другіе имѣли передъ глазами мучениковъ революціи и, возненавидѣвъ всей душой ихъ безбожную праведность, сознательно или безсознательно противопоставили ей православный имморализмъ. Безбожники цѣломудренны — намъ дозволены бездны содомскія, безбожники любятъ нищихъ и обездоленныхъ — мы требуемъ для нихъ розгъ и свинца, безбожники проповѣдуютъ братство народовъ — мы защищаемъ вѣчную войну, безбожники отрываются отъ имѣнія, — мы хотимъ святаго буржуазнаго быта, безбожники пренебрегаютъ наукой — мы поносимъ разумъ, безбожники проповѣдуютъ любовь — мы «святое насиліе», «святую месть», «святую ненависть». Антихристъ такъ похожъ на Христа, что люди, боясь обмануться, — вѣрнѣе, отталкиваемые ненавистью — начинаютъ ненавидѣть самый образъ Христовъ. Внѣшнимъ показателемъ этого тайнаго отвращенія является низкая оцѣнка, если не полное непріятіе евангелія въ нео-христіанскихъ кругахъ.

Леонтьевъ и Розановъ были самыми яркими носителями этого православнаго имморализма. Соловьевъ остался чистъ отъ него, но, вѣдь вся его жизнь была посвящена служенію христіанскому идеалу, несовмѣстимому съ Легендой объ антихристѣ. Соловьевъ написалъ «Оправданіе Добра». Послѣ «Трехъ разговоровъ» никто не хотѣлъ читать этой книги. Ее находятъ прѣсной. Еще бы, зло нуда интереснѣе добра, и ни одинъ аскетическій трактатъ не выдержитъ сравненія съ Камасутрой. Съ присущей ему остротой и откровенностью В. В. Розановъ обмолвился разъ, что у всѣхъ современныхъ христіанъ имѣется какой-нибудь органическій порокъ, что и отличаетъ ихъ отъ чистыхъ, и гордыхъ безбожниковъ. Не въ томъ бѣда, что люди приходятъ ко Христу путемъ грѣха (путемъ мытаря и разбойника), а въ томъ, что утверждаютъ грѣхъ во Христѣ.

Шарахаясь отъ антихриста, попадаютъ въ объятія дьявола. Антихристъ-то, можетъ быть, мнимый, а дьяволъ ужъ явно подлинный: попытъ не спрячешь! Мы имѣемъ классическое опредѣленіе: «Сей челоукоубійца бѣ искони и во истинѣ не стоитъ». Всюду, гдѣ явленъ паоосъ челоукоубійства и паоосъ лжи (не говорю, убійство и ложь, потому что они и отъ немощи челоуческой), тамъ мы знаемъ, чей это духъ, какимъ бы именемъ онъ не прикрывался: даже именемъ Христовымъ.

Есть проблема гораздо болѣе мучительная для христіанскаго сознанія, чѣмъ проблема «святаго, не вѣрующаго въ Бога»: это проблема «святаго сатаны». Слова, обращенныя полушутя, вѣрнѣе подсказанные духомъ стилиа кардиналу Петру Даміани о его великомъ другѣ, палѣ Григоріѣ VII, намекаютъ на какую-то страшную



мистическую правду. Может ли сатана принимать образъ «святого», ревнителя церкви? Является ли имя Христово или крестъ Его достаточнымъ огражденіемъ?

О многихъ подвижникахъ мы чтаемъ, что сатана искушалъ ихъ въ одѣяніи «ангела». Святому Мартину онъ предсталъ въ образѣ Христовомъ, требуя покло-ненія, но не смогъ обмануть прозорливаго. Слишкомъ сильно запечатлѣлась въ сер-дцѣ Мартина память о ранахъ крестныхъ, о терновомъ вѣнцѣ и не поклонился онъ облеченному въ діадему и порфиру. Само собою напрашивается мысль о томъ, что созерцаніе діадемы, т. е. земного могущества церкви притупляетъ созерцаніе терній и угащаетъ даръ разлнченія духовъ.

Мы, православные, не можемъ отрѣшиться отъ ощущенія соблазна сатанизмомъ въ нѣкоторые моменты исторіи католичества. Что же сказать, безъ ложной гордо-сти, о насъ самихъ. Много грѣховъ было въ русской церкви, но отъ сатанизма она была чиста — до сихъ поръ. Наши грѣхи — грѣхи немощи. Ложь — отъ невѣжества, человекоубійство изъ трусости. Отъ пагоса крови насъ миловаль Богъ. Но въ самыя послѣдніе дни сатанизмъ, путями, о которыхъ сказано выше, сталъ заползати и въ русскую церковь. Имморализмъ интеллигентской реакціи, соприкасаясь съ соблазнами непросвѣтленнаго аскетизма, давалъ острый букетъ ненависти къ плоти и духу человѣческому. Мистицизмъ безъ любви вырождается въ магію, аскетизмъ — въ жестокосердіе, само христіанство въ языческую религію мистерій. Какъ тѣ-ло Христово можетъ быть сдѣлано орудіемъ волхованій и кощунственныхъ черныхъ мессъ, такъ и имя Христово можетъ быть знакомъ для религіи сатаны. Внѣцерков-ному добру антихриста противопоставляется оцерковленное зло его отца. И во сколь-ко разъ страшнѣе зтотъ соблазнъ.

Перечтите приведенныя выше свидѣтельства отцовъ — Ефрема Сирина, Дамаскина. Для нихъ антихристъ приходитъ въ одѣяніа не только добра, но и святости, благочестія. Они предвидѣли опасность и указали на нее. Врагъ не за оградой, а въ стѣнахъ!

Кого въ наши дни можетъ соблазнить идеаль позитивной добродѣтели? Лишь наивныхъ и слабыхъ умомъ. То міровоззрѣніе, которое стояло передъ Соловьевымъ, какъ несокрушимая стѣна, уже обвѣтшало, трещины зіяютъ въ немъ повсюду, оно представляется намъ уже примитивно-грубымъ. Къ нему влекутся малые сіи по дѣт-скости ума, въ разладѣ съ серціемъ. Но достоинъ ли зтотъ обманъ тонкаго и умнаго искусствателя. Поставьте противъ него мудрую и глубокую теологію, эстетическое обаяніе культа, мистику таинствъ, соблазны тонкой гордыни, ложнаго смиренія, тонкой зротики ложнаго аскетизма — церковь безъ любви, христіанство безъ Хри-ста, — и вы почувствуете, что здѣсь предѣльный обманъ, предѣльная мерзость на мѣстѣ святомъ. Такимъ только и можно представить себѣ антихриста.

По счастью зта темная тѣнь легла лишь по краямъ нашего религіознаго возрож-денія, какъ пѣна, поднятая духовной бурей. Въ крови мучениковъ омыты многіе

грѣхѣ. Сатанинскіе соблазны безсильны въ часѣ исповѣдничества. Но они еще живутъ для тѣхъ, особливо уккрытыхъ подъ безопаснымъ кровомъ, въ комъ гоненіе будитъ ненависть, а кровь призываетъ кровь.

Въ ослѣплѣніи муки трудно сохранить ясность зрѣнія. Трудно вѣрно оцѣнить враждебныя силы «міра сего», и наше мѣсто въ этомъ мірѣ. Для многихъ крушеніе русскаго царства оказалось равнозначнымъ не только гибели Россіи, но и гибели міра. Апокалиптическія настроенія легко овладѣваютъ умами, и въ этнхъ настроеніяхъ предсмертное произведеніе В. Соловьева пріобрѣтаетъ неподобающее ему пророческое значеніе.

Въ мирную, но удушливую, предгрозовую эпоху, когда оно писалось, оно еще не раскрыло всѣхъ заложенныхъ въ немъ темныхъ возможностей. Оно уже освѣщало разрывъ между христіанствомъ и культурой, окончательный уходъ церкви изъ міра, малодушный отказъ отъ борьбы. Но чистота его — морально-религіознаго вдохновенія несомнѣнна. Только въ процессъ жестокой политической борьбы, раздиравшей Россію въ XX столѣтіи, отрицательныя формулы Соловьева стали принимать положительно-сатанинское содержаніе. И то и другое было мѣстнымъ (русскимъ) временнымъ искаженіемъ отношенія Церкви къ міру: какъ къ землѣ принимающей сѣмя — Слово, какъ къ сонму оглашаемыхъ, какъ къ потеряннымъ овцамъ Христовымъ. Нынѣ міръ, наполовину позабывшій Христа, но въ своей жизни и пророчествѣ хранящій неизгладимую печать Его, опять, какъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ, мучится духовной жаждой. Настало время повторить слова примиренія:

«Афиняне! по всему вижу я, что вы какъ бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашелъ и жертвенникъ, на которомъ написано : «не вѣдомому Богу». Сего-то, Котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вамъ».

Г. П. ФЕДOTOVЪ.

# ПЕССИМИЗМЪ И МИСТИКА ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

---

## III.

### *Культъ Діониса.*

Чаянія лучшей участи за гробомъ, связанныя съ елевсинскими мистеріями, выросли на почвѣ натуралистическаго культа, первоначально земледѣльческаго характера. «Дивное, совершенѣйшее таинство» элоптіи — «въ безмолвіи сръзанный колось», является символомъ новой жизни, выросшей изъ нѣдръ Матери-Земли — изъ похороненнаго сѣмени. Залогъ повышенной жизни за гробомъ былъ данъ въ мистическомъ тѣснѣйшемъ общеніи съ владыками подземнаго царства, владыками вмѣстѣ съ тѣмъ и природнаго процесса, произрастающихъ и плодотворящихъ силъ земного лона. Въ культѣ Діониса имѣемъ ту же основную стихію натурализма, то же исканіе общенія съ природной жизнью, но въ несравненно болѣе могучей, болѣе повышенной степени; эта натуралистическая стихія прорывается здѣсь бурно, страстно, съ всепревозмогающей, неудержимой силой, принимаетъ характеръ одержимости, изступленія. Человѣкъ, чувствуя себя ничтожнымъ, слабымъ, мгновеннымъ существомъ, стремится прикоснуться, прильнуть къ истокамъ великой, преизбыточествующей, повсюду разлитой жизни природы, сбросить неужныя оковы, помѣхи своего жалкаго человѣческаго «я», своей ограниченности, своей бѣдной индивидуальности съ ея личнымъ сознаніемъ, оковы человѣческихъ установленій и обычаевъ, чтобы слиться воедино съ торжествующимъ, побѣднымъ все-поглощающимъ Океаномъ живой, постоянно измѣняющейся, текучей, и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчной стихіи міра.

Она такъ ярко раскрывается въ бурной греческой или малоазійской веснѣ, съ

ея стремительными потоками, опьяняющимъ воздухомъ и торопливо, неудержимо раскрывающейся растительностью: тогда, въ безмолвіи весеннихъ ночей (а иногда — только еще въ предвкушеніи приближающейся весны — тотчасъ послѣ зимняго солнцеворота), окруженный сонмами неистовыхъ, ликующихъ духовъ весенней оплодотворяющей жизни — сатировъ, силеновъ, нимфъ, мѣнадъ, Діонисъ, исполненный новыхъ силъ, возрожденный, ожившій, приходитъ къ своимъ вѣрнымъ. Они бѣгутъ изъ городовъ и селеній — встрѣчать его, туда, въ горы и ущелья, среди иепокоренной человѣкомъ природы. Киѳеронъ, Тайгетъ, Парнассъ, дикія вершины Аркадіи и Крита, еракійскіе и фригійскіе горные хребты и стремнины оглашаются громкими зазывными криками вакханокъ, ждущихъ, ищущихъ бога. Онѣ, эти объятыя священнымъ упоеніемъ, этимъ восторгомъ изступленія (*μανία, οὐστρος*) женщины, приготовились къ достойной встрѣчѣ: въ рукахъ ихъ горячіе смоляные факелы и острые тирсы, обвитые плющемъ, на плечахъ шкуры ланей или лисицъ, подпоясаны онѣ ручными змѣями, которыя лижутъ имъ щеки, глаза блуждаютъ въ бѣшеномъ веселіи, гудитъ оглушительный громъ тимпановъ (бубенъ) и кимваловъ (мѣдныхъ тарелокъ), звучитъ такъ страстно, такъ неудержимо-завлекательно «къ безумію манящій напѣвъ» фригійской флейты, и подъ звуки ея охватывается мѣнадь (т. е. «бѣшенныхъ», «изступленныхъ») безумная вихревая пляска, и онѣ пляшутъ, пляшутъ, покуда не падаютъ отъ изнеможенія. И громко время отъ времени разносится по горамъ ихъ улюлюканье, ихъ возгласы: «Эвое, Эвое!».

«Приди, о герой Діонисъ!» — такъ сохранились эти зазыванія Діониса еще въ позднемъ культѣ его у элидскихъ женщинъ — «Примчись вмѣстѣ съ Харитами въ храмъ въ образѣ быка!... быкъ достохвальный!» Этими отзвуками вешнихъ призываній Діониса полны пѣсни хора въ «Вакханкахъ» Еврипида, они звучатъ, на примѣръ, въ чарующе-художественномъ перевоплощеніи, и изъ слѣдующей пѣсни еиванскихъ старцевъ въ «Антигонѣ» Софокла:

«Въ твою честь пылаетъ  
Алмазныхъ звѣздъ хороводъ;  
Ты — ночныхъ веселій вождь!  
О, явись! Свѣтлый богъ, Зевса дитя!  
Пусть нашъ градъ вакханокъ твоихъ  
Неистовый восторгъ огласитъ въ тѣмѣ ночной  
Твою славя честь, Діонисъ — владыка!»

Охваченныя діонисевскимъ восторженнымъ изступленіемъ, еиванскія женщины поютъ у Еврипида:

«I — о! I — о!  
Царь нашъ, владыка нашъ!  
О, поспѣши  
Въ нашъ хороводъ,  
Бромій, о Бромій!»

А въ Дельфахъ — мы знаемъ — мѣстныя вакханки *Θιάды* еще въ позднія времена громкими криками будили спящаго младенца *Діониса-Ликнита* («лежащаго въ корзинѣ»).

И *Діонисъ* приходилъ къ своимъ вѣрнымъ. Вотъ онъ рыщетъ съ факеломъ по горамъ и кличетъ вакханокъ. Онъ рѣетъ, носится повсюду незримымъ голосомъ. Иногда является онъ среди своихъ поклонниковъ и въ видимомъ обликѣ, часто въ животномъ воплощеніи — быка или козла (тѣсно связанныхъ съ культомъ оплодотворяющихъ силъ природы).

«Быкомъ обернись, ты нашъ *Вакхъ*, нашъ богъ,  
Явись многоглавымъ дракономъ,  
Иль львомъ золотистымъ ты въ очи метнись!»

поетъ ему хоръ вакханокъ.

«Достохвальнымъ быкомъ» — мы видѣли — называли его *Элидскія женщины*.

«Ты кажешься быкомъ мнѣ, чужестранецъ:  
Вотъ у тебя на головѣ рога.  
Такъ ты былъ звѣрь и раньше? Быкъ, безспорно!»

— говоритъ царь *Пенеей* *Діонису*.

Съ приближеніемъ бога вся природа преображается для его поклонниковъ. Она становится щедрой, просвѣтленной, полной невиданныхъ чудесъ, они живутъ съ ней общей, ликующей жизнью.

«Чул.. Прозвучало: «О *Вакхъ*, *Эвоэ!*»  
Млеко́мъ струится земля, и виномъ, и нектаромъ  
пчелинымъ,  
Смолъ благовоинныхъ дымомъ курится»...

Вотъ, вакханки расположились на *Киѳеронѣ*, по склонамъ горнаго луга, подъ вѣтвями дуба и ели — рассказываетъ намъ прибѣжавшій оттуда горный пастухъ. Онъ выютъ себѣ вѣнки изъ плюща, изъ цвѣтущаго тиса и дубовой листвы, а Природа раскрываетъ имъ свои сокровенныя нѣдра, онъ властвуютъ надъ нею:

«Вотъ тирсъ беретъ одна и ударяетъ  
Имъ о скалу. Оттуда чистый ключъ  
Воды струится. Въ землю тирсъ воткнула  
Другая — богъ вина источникъ далъ;  
А кто хотѣлъ напиться бѣлой влаги, —  
Такъ стоило лишь землю поскоблить  
Концами пальцевъ, — молоко лилося.  
Съ плюща на тирсахъ капалъ сладкій медъ»...

На корабль, на котором безразсудные пираты въ своемъ ослѣпленіи хотятъ похитить божественнаго мальчика Діониса, также происходятъ чудеса. И это посреди моря! Такъ рассказываетъ намъ одинъ изъ гомеровскихъ гимновъ, посвященный Діонису.

«Вдругъ на быстрый и черный корабль волной ароматной  
Хлынула сладкая Вакхова влага, и чудный повсюду  
Запахъ пошелъ отъ вина. И дивятся сидѣли пираты.  
Смотрятъ: по парусу слѣдомъ и зелень лозы виноградной  
Внизъ потянулася, и парусъ покрылся, и гроздья повисли.  
Темною зеленою плющъ поползъ, расцвѣтая на мачту.  
Плодь показался на немъ, и листьями снасти вѣнчались.  
Къ берегу править тогда мореходы велятъ, и внезапно  
Страшный на палубѣ левъ появился съ зловѣщимъ рычаньемъ»

и т. д.

Дочери царя Орхоменскаго (въ Беотіи) Минія отказываются чтить Діониса оргіями. И Діонисъ, явившись къ нимъ, пугаетъ ихъ въ наказаніе своими чарами, и сзодить съ ума. Вотъ наприм., изъ станковъ ихъ струятся ему навстрѣчу нектаръ и молоко...

Грани между человѣкомъ и всей остальной Природой — какъ міромъ животныхъ, такъ и міромъ неодушевленнымъ, снимаются. Вакханки у Еврипида прикладываютъ волчатъ и сосунковъ ланнъ къ своимъ набухшимъ молокомъ грудямъ (нбо многія изъ нихъ — молодыя матери — бросили енизу, въ городахъ и селеніяхъ, дѣтей, спѣша на зовъ Діониса). Звѣри прыгаютъ, рѣзвятся, ликують вмѣстѣ съ ними, встрѣчая Вакха. Вотъ, при взмахѣ тирсовъ открываются вакхическія игры, въ одинъ голосъ менады начинаютъ призывать Вакха.

«И вся гора, и звѣри ликовали съ ними,  
Въ единой пляскѣ заходило все».

Впрочемъ, въ высшій моментъ вакхическаго напряженія смолкаютъ крики и возгласы — *ai Vakhai tyrbati*, говоритъ древне-греческая пословица — «Вакханки молчатъ», чувствуя близость бога. У Еврипида при звукахъ голоса Діониса, раздавашагося на Кіееронѣ, неожиданно смолкаетъ вся природа:

«И засіялъ божественный огонь  
Между землей и небомъ въ это время.  
Ни дуновенья вѣтра. Охватило  
Безмолвіе и мягкій лугъ и лѣсъ,  
И голоса звѣриныя замолкли»...

Въ этихъ оргіяхъ Діониса душа сливалась съ великой жизнью Природы въ моментъ ея высочайшаго напряженія, подъема, воплощеннаго въ образъ чаровника-бога, бога юныхъ, ликующихъ, стихійно-могучихъ силъ, бога прозябанія и оплодотворенія, бурнаго «расцвѣтанія» (Dionysos Anthios, Phytalmios, φιλῖον, φλοῖος и т. д.), бога жизненнаго избытка. Отдаться ему, чувствовать себя лишь безличной струйкой въ этомъ всеувлекающемъ потокѣ природнаго экстаза, напиться этого опьяняющаго налитка — не только діонисіевскаго вина, но и свѣтлаго жизненнаго восторга, раствориться въ этой огромной, безбрежной, всеохватывающей, стремительной и радостной Жизни! Вотъ отвѣтъ изсохшей, измученной душѣ.

Однако, жизнь эта была не чистая, не полная, не свободная отъ путъ и отъ скорбей и тѣней: она вѣдь была жизнью Природы, слагавшейся изъ безконечной цѣли роковыхъ, неизбежныхъ и безостановочныхъ умираній. И самъ богъ Діонисъ каждый годъ регулярно, согласно неизбежному, неизмѣнному природному кругообороту, умиралъ, уходилъ, «исчезалъ», погибалъ трагической смертью. Объ этомъ рассказываетъ и его мифъ: мальчика Діониса растерзали на куски злобные титаны или его разорвали его же поклонницы — изступленныя мѣнады. Въ легендахъ о діонисическихъ герояхъ — о тѣхъ, которые боролись съ Діонисомъ, когда его культъ побѣдной волной хлынулъ — должно быть изъ Эракии — въ Грецію, и гибли въ борьбѣ, растерзанные на куски (такъ напр. царь Пенѳей и царь Линкуртъ), равно и о тѣхъ, что гибли такой же смертью, будучи вѣрными служителями Діониса (такъ въ первую очередь вѣщій еракіецъ Орфей, пѣвецъ и проповѣдникъ Діониса, растерзанный мѣнадами) — въ этихъ разсказахъ и образахъ наука съ полной очевидностью усмотрѣла удвоеніе образа самого бога. Мало того: самый этотъ мифъ о растерзанномъ богѣ, о растерзанныхъ діонисическихъ герояхъ былъ лишь проекціей, лишь порожденіемъ, лишь заирѣпленіемъ подъ видомъ одновременнаго событія періодически справлявшагося ритуала: ежегодно или каждыя два года важно разрывалась поклонницами на куски священная жертва, озождествлявшаяся съ самимъ богомъ. И тутъ же, въ сыромъ видѣ она имъ и пожиралась, еще теплая, еще дымящаяся кровью, подобно тому какъ напр. титаны согласно мифу пожрали Діониса, а охваченныя вакхическимъ безуміемъ, противившіяся было сначала Діонису, орхоменскія и аргивскія женщины — своихъ собственныхъ дѣтей. Жертва во времена сѣдой старины была, повидному, нерѣдко человѣческая, какъ на это указываютъ многочисленныя слѣды въ мифахъ и обрядахъ; позднѣе она замѣнялась жертвой животной: разрывались на куски и пожирались мѣнадами бычки и козлы — излюбленныя животныя воплощенія Діониса (а также змѣи и молодые олени

«Тамъ стада

У насъ паслись», разсказываетъ пастухъ у Еврипида:

«такъ съ голыми руками

На нихъ мѣнады бросались. Корову

Съ набрякшимъ вымемъ и мычащую волочать.  
Другія нетелей рвутъ на куски. Тамъ бокъ,  
Посмотришь, вырванный. Тамъ пара ногъ переднихъ  
На землю брошена, и свѣсилась съ вѣтвей  
Основныхъ мясо, и сочится кровью.  
Быки — обидчики, что въ ярости бывало  
Пускали въ ходъ рога, повержены лежать.  
Ихъ тысячи свалили рукъ дѣвичьихъ...

Дикое пожирание кроваваго мяса поклонниками Діониса носило характеръ сакраментальный: это было, повидимому, реальное, наглядное приобщение къ божественной жизни, къ божественной сущности воплощеннаго въ жертвѣ бога. Ибо въ этомъ была цѣль всѣхъ «оргій», всего «экстаза»: обстановка ночи въ дикихъ горахъ, оглушительная, опьяняющая музыка, бѣшеное верчение, пляски и выкрики — все это приводило къ самозабвенію, къ потерѣ обыденнаго сознанія, выводило изъ себя, а «выходили изъ себя» вѣрующіе для того, чтобы встрѣтить бога, чтобы воспринять его въ себя, чтобы слиться съ нимъ въ общую, нераздѣльную жизнь. Богъ отождествлялся со своими поклонниками, входилъ въ нихъ въ моментъ оргіастическаго экстаза и жертвенной трапезы; поэтому они сами являются воплощенными Вакхами, носятъ одно и то же имя съ богомъ — *βακχεῖς, βακχῆ* «Богомъ одержимыя женщины» (*ἐνθεοὶ γυναικες*), такъ нагиваетъ вакханокъ Софокль. А чрезъ отождествленіе съ богомъ вѣрныя участвовали и въ его возрожденіяхъ, въ его возвращеніяхъ къ обновленной жизни, каждой весной (съ особымъ же торжествомъ эти «явленія» Діониса справлялись каждые два года на такъ назыв. «тріетерическихъ» празднествахъ, приходившихся, впрочемъ, еще на зиму), все въ новыхъ и новыхъ, безчисленныхъ — человѣческихъ, животныхъ, растительныхъ — воплощеніяхъ.

Это была побѣда надъ смертію, но *кажущаяся побѣда!* ибо за возрожденіемъ шло новое умираніе, каждый годъ дряхлѣть и замираетъ природная жизнь, каждый годъ богъ — правда, вѣчно-юный и не знающій одряхлѣнія, правда, въ расцвѣтѣ, въ зенитѣ своихъ силъ и красы — заново гибнетъ, растерзывается на части своими же поклонниками, чтобы затѣмъ воплотиться опять — въ новыхъ, юныхъ и могучихъ аспектахъ. Законъ смерти не отмѣнялся, онъ только становился звеномъ, необходимой и подчиненной частью въ общемъ цѣломъ — великой, божественной природной жизни. Поэтому богъ жизненнаго избытка — Діонисъ является и богомъ смерти, онъ отождествляется съ Аидомъ, онъ владычествуетъ надъ душами умершихъ, предводительствуетъ ихъ сонмомъ. Нормы натуралистическаго космоса сохранились: изъ тѣхъ же могучихъ и вѣдръ всеобщаго мірового процесса, изъ животворнаго всеобъемлющаго лона Матери-Природы, вытекали и жизнь и смерть, уничтоженіе



и возникновение, жизнь слагалась из умираний; она всей силой неудержимаго стихійнаго порыва съ каждымъ расцвѣтомъ весны стремилась къ *бытію*, къ самоутвержденію, къ побѣдѣ надъ смертію, но на ней тяготѣла роковая печать *быванія*, роковое проклятіе бездушнаго, неизмѣннаго природнаго круговорота, печать *натурализма*. Эти черты натурализма съ необычайной яркостью выступаютъ во всемъ культѣ Діониса, во всей первобытной варварской дикости его изступленныхъ обрядовъ, въ растерзаніи заживо животныхъ, въ усиленномъ, торжествующемъ культѣ фаллуса, въ пожираніи (въ сѣдую старину) человѣческаго мяса. Какое отвращеніе возбуждаетъ въ насъ напр. заключительная сцена «Вакханокъ» Еврипидѣ. Вакханки съ торжествомъ возвращаются домой со склоковъ Киверона, впереди ихъ мать царя — Агава. Она побѣдно потрясаетъ въ рукѣ окровавленнымъ трофеемъ — обезображенной головой собственнаго сына Пенея, котораго она же и растерзала только что собственными руками тамъ, на Киверонѣ, вмѣстѣ съ другими неистовыми вакханками, принявъ его въ кзступленіи за дикаго звѣря — за молодого львенка. Она радуется, она ликуетъ удачѣ своего лова, своей «побѣдѣ», и приглашаетъ всѣхъ присутствующихъ радоваться вмѣстѣ съ нею: ибо разумъ ея еще затемненъ изступленіемъ, «священнымъ» безуміемъ (*мѣνία*) Діониса. И лишь мало по малу возвращается къ ней сознаніе к раскрывается весь кесказанный ужасъ... — Охваченныя этимъ же вакханческимъ безуміемъ, женщины — какъ мы видѣли въ другихъ легендахъ — пожирали свокхъ дѣтей... Все это, конечно, звучитъ глубокимъ архаизмомъ. Въ историческую, хорошо извѣстную камъ эпоху греческой народной жизни, и культъ Діониса смягчился, подчинился въ значительной мѣрѣ общему строю гармонически-свѣтлой уравновѣшенности эллинскаго духа, потерялъ свою первобытную, кровавую, отталкивающую насъ дикость. Конечно, вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и поблѣднѣлъ и обезцвѣтился и въ значительной степени потерялъ силу своего изступленнаго религіознаго импульса и экстагическаго буйнаго вдохновенія. Почти слѣдовъ его не находимъ въ культахъ Діониса, воспринятыхъ греческимъ городомъ-государствомъ, напр. въ веселыхъ, ликующихъ, но не захватывающе-глубокихъ, не потрясающихъ душу аттическихъ праздникахъ, полныхъ веселыхъ шутокъ к смѣха, справляемыхъ въ связи со встрѣчей весны, или со сборомъ винограда, или съ первымъ вкушеніемъ молодого бурливаго вина. Лишь кое-гдѣ, въ нѣкоторыхъ болѣе «захолустныхъ» культахъ, преимущественно въ горныхъ дикихъ мѣстностяхъ, сохранился до самыхъ позднѣйшихъ временъ нѣкоторыя черты древняго оргіазма (но безъ человѣческихъ жертвъ), въ значительной мѣрѣ, очевидно, вырождавшіяся уже въ традиціонную условность. Такія радніія вакханокъ происходили каждые два года на вершинахъ Паркаса надъ Дельфами, происходили также на Киверонѣ и въ нѣкоторыхъ гористыхъ мѣстностяхъ Пелопоннеса, кое-гдѣ на островахъ и по горнымъ склонамъ мало-азійскаго побережья (подъ Милетомъ, подъ Магнезіей). Христіанскіе апологеты говорятъ объ «омофагіи», т. е. сакральномъ растерзаніи

и вкушеніи сырого мяса животныхъ, какъ объ обрядѣ, существовавшемъ еще въ ихъ время въ оргіяхъ Діониса; то же явствуетъ напр. и изъ словъ Плутарха (конецъ 1-го — начало 2-го вѣка по Р. Х.) Климентъ Александрійскій (въ концѣ 2-го вѣка) пишетъ: «Вакханты оргіастически чтутъ «неистоваго» Діониса, справляя его неистовый культъ чрезъ пожираніе сырого мяса; они торжественно раздаютъ мясо убіенной жертвы, обвивая себѣ головы змѣями и испуская крики: Эвоэ!» Такъ и апологетъ Ариобій (въ началѣ 4-го вѣка) говоритъ, обращаясь къ язычникамъ: «Чтобы показать, что вы полны божествомъ и могуществомъ его, вы разрываете окровавленными устами внутренности бляющихъ козлятъ. Изъ словъ Фирмика Матерна, христіанскаго апологета середины 4-го вѣка, видно, что до самыхъ послѣднихъ временъ античнаго міра, на островѣ Критѣ, сравнительно захолустномъ и дикомъ, справлялись оргіи Діониса: «критяне разрываютъ зубами заживо быка и симулируютъ безуміе иступленной души, оглашая чаши лѣсовъ неистовыми криками».

Въ культѣ Діониса человекъ отказывался временно отъ своего сознательнаго человѣческаго «я», отъ законовъ, устоевъ человѣческаго общества и погружался въ темное, маиашее лоно безпредѣльной и всепоглощающей природной жизни — жизни животной, жизни растительной, не озаренной свѣтомъ сознанія, могучей въ своемъ буйномъ подъемѣ, оргіанизмѣ, въ своемъ стихійномъ, неуправляемомъ и дикомъ ликованіи, стоящей внѣ нравственности, внѣ высшихъ запросовъ духа. Это была жизнь безразличная и слѣпая въ своемъ животномъ веселіи, прекрасная и дикая. Для человека она была *регрессомъ*, отказомъ отъ всѣхъ достижений въ области человѣческаго духа, она низводила его назадъ къ исходному воинующемуся, хаотически-непросвѣтленному, но зато неизсякающему жизнью, безпрестанно источающему стремительные и радостные потоки жизни — лону Природы. Ради этого стихійнаго *процесса жизни*, человекъ готовъ былъ забыть и о *цѣли* и объ осмысленіи существованія, чтобы только жить въ царствѣ Діониса, въ царствѣ матери Природы — животнo и инстинктивно и радостно. Но напрасно! Ибо и эта стихійная — казалось бы, столь побѣдная, столь буйная въ своемъ неуправляемомъ торжествѣ — жизнь на каждомъ шагу своемъ оказывалась достояніемъ смерти, подобно самому юному богу. Здѣсь какъ разъ и коренится эта *меланхолія* и печаль въ культѣ радостнаго Діониса, что породила художественную скорбь и эстетически-просвѣтленную, но безнадежную резигнацію греческой трагедіи, а съ еще большей силой проявилась въ другихъ, сосѣднихъ, малоазійскихъ и передневносточныхъ аспектахъ того же самаго юнаго, ежегодно умирающаго божества кипучихъ жизненныхъ соковъ и силъ Природы — въ образахъ Аттиса, Адониса, Эшмуна, Талмуза и др., и вылилась тамъ въ «плачъ по умирающему богу».

## Орфическія таинства.

Въ радѣніяхъ Діониса вѣрующіе, въ бурномъ подъемѣ аффективной жизни, стремились слиться со стихійной, божественной сущностью великаго Цѣлаго, чрезъ «изступленіе», выходъ изъ своего сознательнаго «я», своей разумно-человѣческой личности, чрезъ дикій оргіазмъ религіозной одержимости, непреодолимо увлекающаго «священнаго безумія» — *мекіа*. Со временемъ эти черты діонисіевскаго культа сгладились, стусшевались, тѣмъ болѣе, что уже искони онѣ были до извѣстной степени чужды обычному, болѣе трезвому, болѣе сознательному и гармонически-уравновѣшенному укладу греческой души (что сказалось, повидимому, и въ томъ сопротивленіи, которое, согласно легендѣ, культъ Діониса встрѣтилъ при своемъ первоначальномъ распространеніи по Элладѣ), или, во всякомъ случаѣ, играли въ немъ лишь подчиненную роль. Слѣды оргіастическихъ переживаній и дѣйствій сохранились — мы видѣли — кое-гдѣ и до позднихъ временъ, но въ значительной степени они стали архаическими, архаизирующими *обрядами*, внѣшнимъ, формальнымъ воспроизведеніемъ древняго, малопонятнаго, узаконеннаго традиціей *ритуала*. Стихійный, заражающій массы, неудержимо распространяющійся подъемъ въ значительной степени отлетѣлъ. Еще меньше, повидимому, слѣдовъ религіозно-захватывающихъ и бурно-изступленныхъ переживаній — напр. въ аттическихъ общественныхъ празднествахъ, посвященныхъ Діонису.

Религіозную, мистическую глубину унаслѣдовали отъ первоначальныхъ оргій Діониса непосредственно связанныя съ нимъ своимъ происхожденіемъ и близостью своей вѣры орфическія общины. Но при всей этой близости, общій религіозный матеріалъ, сходныя духовныя чаянія и устремленія выливаются въ весьма различныя формы, пробиваютъ себѣ совершенно новые пути.

Легендарный родоначальникъ орфическаго движенія, вѣщій пѣвецъ Орфей — личность, можетъ быть, вымышленная, а, можетъ быть, дѣйствительно существовавшая, хотя и относящаяся къ глубокой древности (первыя же исторически-опредѣленные свѣдѣнія объ орфикахъ относятся къ 6-му вѣку до Р. Х., къ двору Пизистрата въ Афинахъ).

Орфей, согласно преданію, является служителемъ бога Діониса, но иногда онъ изображается въ оппозиціи къ діонисическому культу и гибнетъ отъ рукъ разъяренныхъ менадъ. Въ этихъ рассказахъ о растерзаніи на части противниковъ Діониса его поклонниками мы усмотрѣли прозѣцію не только мнѣйческаго образа и судьбы самого бога, погибшаго точно такъ же (отъ руки своихъ же вѣрныхъ, по нѣкоторымъ версіямъ), но вѣроятную прозѣцію, отраженіе и дѣйствительнаго ритуала, въ которомъ гибла растерзанная на части человѣческая жертва, отождест-

вленная съ богомъ, чаще всего, должно быть, какой-нибудь служитель, жрецъ Діониса, который естественнѣе всего и являлся представителемъ и носителемъ вселившагося въ него божества. Такимъ служителемъ Діониса, погибшимъ въ качествѣ его представителя, временнаго воплощенія, можетъ быть, и былъ Орфей. Но этимъ не ограничивается его отношеніе къ оргіастическому культу бога жизненной силы, буйнаго предводителя неистовыхъ мѣнадъ. Орфей, или вѣрнѣе орфики, были не только поклонниками Діониса, но и реформаторами его таинствъ, въ смыслѣ ихъ религіознаго и нравственнаго просвѣтленія. Изъ повышеннаго, страстнаго стремленія къ ритуальной чистотѣ, магически и внѣшне понимаемой, стремленія столь характернаго для орфиковъ и носящаго всѣ черты весьма первобытнаго міросозерцанія, вырастаетъ мало-по-малу струя *нравственнаго навоса*. Не отказъ отъ своей разумно-человѣческой природы, а усиленіе, возвышеніе сознательно-нравственнаго начала, неустанная работа надъ своимъ духовнымъ очищеніемъ, *жизада чистоты и святости* — вотъ отличительная тенденція орфической вѣры въ ея высшихъ проявленіяхъ. «Я прихожу чистая изъ среды чистыхъ, о подземная Царица!» (*ἐρχομαι ἐκ καθαρίων καθάρων, ὑπογίως βασίλει*), — такъ говоритъ, переходя въ иной міръ, орфическая душа. Не подавленіе человѣческаго достоинства, человѣческаго сознанія въ стихійномъ безразличіи бушующихъ волнъ великой животно-космической жизни, а утвержденіе, возвеличеніе этого сознательнаго, свѣтлаго, *человѣческаго* начала, какъ искры божества, какъ части божественной природы — въ этой неравномѣрной оцѣнкѣ сознательнаго, человѣческаго элемента лежатъ и все огромное различіе между дико-изстуженными оргіями мѣнадъ и гармонически-свѣтлымъ, нравственно-углубленнымъ обликомъ пѣвца Орфея, который буйный разгулъ природныхъ силъ смирять своей просвѣтленной, божественной пѣсней. Этимъ различіемъ, этой противоположностью объясняется, быть можетъ, и та ненависть вакханокъ къ Орфею, о которой говоритъ мнѣ. Одно объединяло орфиковъ съ культомъ Діониса, почему они и сдѣлались его реформаторами и проповѣдниками: мистическая струя, стремленіе приобщиться, вернуться къ божественной жизни, слиться съ ней. Эта божественная жизнь и для орфиковъ воплощалась въ богѣ Діонисѣ, и для нихъ она была великой жизнью Цѣлаго, но путемъ возвращенія къ ней являлся для орфической вѣры путь очищенія, путь аскезы, первоначально понимаемый, должно быть, ритуально-магически (этотъ магическій характеръ орфизма никогда окончательно не потерялъ), но скорѣе приобрѣтшій значеніе и *нравственнаго совершенствованія*.

Въ основѣ всѣхъ вещей, всего существующаго лежитъ великая, божественная жизнь, но раздѣленная, раздробленная хаосомъ, множественностью явленій — жизнь растерзаннаго, страждущаго Діониса. «Богословы», говоритъ намъ Плутархъ, пересказывая орфическія идеи, но уже претворенныя элементами болѣе поздняго философско-богословскаго развитія (главнымъ образомъ, стоическими), «учатъ въ стихахъ и

прозѣ, что Богъ, будучи по существу нетлѣннымъ и вѣчнымъ, но въ силу нѣкоего опредѣленія, рока и нѣкой причины испытывающій измѣненія въ себѣ самомъ, периодически то воспламеняетъ всю природу въ единый огонь, снимая всѣ различія вещей, то становится многообразнымъ, въ разности формъ и страстей и силъ, каковое состояніе онъ испытываетъ и нынѣ и зовется при этомъ Міромъ (Космосомъ) — наименованіе наиболѣе извѣстное. Тайно же отъ большинства людей мудрые именуютъ его преображеніе въ огонь Аполлономъ, выражая этимъ именемъ идею единства, или Фебомъ, означая идею чистоты и непорочности. Въ превращеніяхъ же божества и его переходахъ въ воздухъ и воду и землю и свѣтила и въ смѣну рожденій, животныхъ и растительныхъ — они таинственно усматриваютъ нѣкое его страданіе, растерзаніе и расчлененіе. И въ этомъ состояніи они зовутъ его Діонисомъ и Загревсомъ, Ночнымъ (Никтелиемъ) и Равнодателемъ (Исодотомъ, т.е. равно распределяющимъ дары — евфемистическій эпитетъ подземнаго бога смерти, всѣхъ принимающаго гостепріимно), «и повѣствуютъ объ его гибеляхъ и исчезновеніяхъ, умирающихъ и возрожденіяхъ — все загадочные символы и мифы, изображающіе его вышесказанныя измѣненія».

Эта раздробленность, измѣнчивость, множественность жизни космоса произошли изъ первоначальнаго мірового единства, которое существуетъ, пребываетъ и понынѣ, но таится за пестрымъ хаосомъ явленій. Орфики стремятся приподнять эту завѣсу надъ прошлымъ и настоящимъ міроизданія — они видятъ повсюду единую жизнь. Это многоименный, многообразный всебогъ, «Сіяющій» змѣй — Фанетъ, Разумъ міра — Метисъ, Живительный (Эрикапей), Первородный (Протогонъ), онъ же Зевсъ, онъ же Эросъ, Діонисъ и Андъ, богъ жизни и смерти, быванія и уничтоженія, разлитой повсюду, всеобъемлющій, основа и субстратъ и вмѣстѣ съ тѣмъ двигающая сила космическаго процесса, родоначальникъ всякаго существованія. Когда еще ничего не было, Эросъ, съ золотыми крыльями за спиной, вылупился изъ мірового яйца, положеннаго древней Ночью въ безпредѣльное лоно Эреба. Изъ него все рождается, но во всѣхъ видоизмѣненіяхъ онъ пребываетъ все тотъ же — единый и вѣчный. «Я призываю великаго Протогона, двухполога», поется въ позднѣйшемъ орфическомъ гимнѣ, «носящагося по эфиру, рожденнаго изъ яйца, радующагося своимъ золотымъ крыльямъ, ревушаго быкомъ, источникъ жизни для блаженныхъ боговъ и для людей; сѣмя незабвенное, многопрославленное, Эрикапея (призываю), неизреченнаго, тайнаго, бурно шумящаго — свѣтящійся отпрыскъ!»

Ты, что съ очей помрачающій сумракъ отъемлешь,  
ты, что взмахами мощными крыль рѣшь въ мірѣ повсюду,  
что приносишь священнаго Свѣта сіянье, почему и зовешься Фанетомъ (Сіяющимъ)...

о приди же, Блаженный, Премудрый Многосѣмянный,  
къ свершенію таинствъ святыхъ... къ служителямъ оргій!»

Это «первородное», «сіяющее» существо (Протогонъ, Фанетъ), источникъ и носитель всякой жизни въ мірозданіи, воспѣвается вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ Діонисъ мистерій:

*ὅς δ' ὅτι νῦν καλεῖται Φάνητα καὶ Διόνυσον,  
Εὐβουλῆα τ' ἄνακτα, καὶ Ἀιταύην ἀριδὴλον  
ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίου ἀνθρώπων.  
Πρῶτος δ' εἰς φανος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη...*

«Его называютъ теперь Фанетомъ — Сіяющимъ (и Діонисомъ),  
Евбулеемъ владыкой и ярко сверкающимъ — Аитаугомъ,  
Иные по нному зовутъ его изъ людей земнородныхъ.  
Но первымъ пришелъ онъ на свѣтъ и назвался тогда — Діонисомъ».

Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и Зевсъ, ибо Зевсъ по преданію проглотилъ первороднаго змѣя Фанета и сдѣлался съ тѣхъ поръ сосредоточіемъ, носителемъ внутри своей единой пантеистической сущности жизни всего міра. Поэтому и говорится:

«Зевсъ первый, Зевсъ же и послѣдній, громовержець.  
Зевсъ — глава, Зевсъ — средина, изъ Зевса же все создано.  
Зевсъ и мужемъ явился и вмѣстѣ — безсмертной женою.  
Зевсъ — основаіе земли и звѣзднаго неба..  
Зевсъ — корень моря, онъ — солнце и вмѣстѣ луна.  
Зевсъ — владыка, Зевсъ самъ — всему первородецъ.  
Единая есть Сила, единое Божество, всему великое Начало.  
Въ немъ же и Разумъ (Мѣтисъ), первый родитель и Эросъ сладчайшій...»  
И еще:

«Единъ Зевсъ, единъ Андъ, единъ Геліосъ, единъ Діонисъ».

— *εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄνδρ, εἰς ἥλιος, εἰς Διώνυσος*, т. е. единая великая сила является принципомъ и возникновеніи и умираніи, и раскрывается въ формахъ міра и таитъ въ себѣ смена грядущихъ явленій.

Космосъ — мы видѣли — есть раздробленный, страдающій богъ Діонисъ. Смыслъ, цѣль развитія для міра, какъ и для человѣка, — вернуться къ полному единству. Для міра это достигается періодическими разрѣшеніями, раствореніями всего существующаго въ изначальную, единую міроосиову, какъ это мы видѣли уже въ философіи Эмпедокла (который былъ подл несомнѣннымъ сильнѣйшимъ вліяніемъ орфическихъ тенденцій, болѣе того — можетъ разсматриваться какъ одинъ изъ яркихъ представителей орфической мистики). Это возвращеніе къ начальному единству происходитъ у Эмпедокла дѣйствіемъ великой силы — Любви (*Φιλότης*), Влеченія, одной изъ двухъ основныхъ міровыхъ силъ его системы. Недаромъ и у орфиковъ ихъ Эросъ, который является въ ихъ теогоніяхъ нсходной точкой и движущимъ началомъ всего космического процесса, древнимъ родоначальникомъ всего существующаго, и отождествляется съ Жизнедавецемъ Діонисомъ, называется вмѣстѣ съ тѣмъ и «приводящимъ все къ единству» — *ὁ Ἐως ὁ ἐνοπίος*. Лишенная этого изначальнаго един-

ства, страждетъ растерзанная множественностью явленій сущность міра; наиболѣе же ярко и божественно все проявленіе — въ человѣческой душѣ, заточенной, какъ говоритъ Платонъ, ссылаясь на орфиковъ, въ темницѣ или гробницѣ тѣла. И индивидуальная душа стремится точно также вернутся къ своему Первоисточнику, къ полнотѣ божественной жизни. Путь же къ сему лежитъ отнюдь не въ подавленіи ея разумности и сознанія, а напротивъ того — въ сохраненіи и культивированіи этого «преславнаго дара Мнемосины» (т.е. богини сознанія, памяти) — *Μνημοσύνης αἰσιδῖμον δῶρον*, въ сознательно-нравственномъ дѣланіи, въ нравственномъ очищеніи и вмѣстѣ съ тѣмъ (и это, очевидно, является основнымъ и изначальнымъ) и въ ритуально-обрядовой чистотѣ, въ соблюденіи ряда сакрально-мистическихъ предписаній. Подобно тому, какъ существовалъ опредѣленный «пифагорейскій» образъ жизни, такъ точно имѣлся и «орфическій», во многомъ весьма сходный съ нимъ, ритуально-нравственный жизненный укладъ, жизненная норма, *орфическій путь спасенія*.

Именно: путь спасенія и нравственного искупленія души. Ибо душа изъ первоначальнаго блаженнаго состоянія оторвалась отъ несконнаго единства божественной жизни, благодаря роковой винѣ, грѣху. Объ этой вѣрѣ орфиковъ говоритъ намъ Платонъ въ своемъ діалогѣ «Кратилъ», говоритъ напр. и пифагореецъ Филолай. И Эмпедоклъ знаетъ объ этомъ отпадении души отъ первоначальнаго единства, благодаря силѣ «неистовствующей Вражды», т.е. принципу грѣховнаго самоутвержденія, дифференціаціи. Съ тѣхъ поръ души скитаются по міру, въ безчисленныхъ рожденіяхъ. И самъ онъ является такимъ «сизгнанникомъ отъ боговъ и скитальцемъ» — (*εργάζεσθαι βίβην καὶ ἀλγιστῆς*).

Безчисленные рожденія, — все новыя и новыя, не на радость — на томленія скорби въ теченіе тысячъ лѣтъ; смерть является такимъ образомъ, лишь передаточнымъ пунктомъ и переходомъ къ новому воплощенію — въ человѣческомъ или животномъ образѣ. Этими тяжелыми «скитаніями» по различнымъ тѣламъ и стнхіямъ долженъ палшій «Демонъ» искупить свою вину. Еще дальше затягивается это мучительное странствіе, если онъ тяжкимъ грѣхомъ запятнаетъ и свою смертную жизнь:

«Таковъ приговоръ судьбы», возвѣщаетъ Эмпедоклъ: «непреходящее, древнее Рѣшеніе боговъ, закрѣпленное великими клятвами:

Кто (изъ духовъ, получившихъ въ удѣлъ долгую жизнь)

Согрѣшаетъ, оскверняя убійствомъ члены свои

Тотъ блуждаетъ трижды 10000 временъ вдали отъ блаженныхъ...

Рождаясь время отъ времени въ различныхъ видахъ тлѣнныхъ, созданій,

Мѣняя (одинъ за другимъ) тяжкіе пути жизни.

Ибо ярость эфира его въ море гонитъ,

Море извергаетъ на поверхность земли, земля — въ лучи

Сіяющаго солнца, а оно (снова) бросаетъ его въ вихри эфира.

Одна стихія воспринимаетъ его отъ другой, но для всѣхъ онъ — предметъ отра-  
щенія.

Къ таковымъ принадлежу иныѣ и я, изгнанникъ отъ боговъ и скиталець,  
Ибо довѣрился неистовой Враждѣ».

И Эмпедоклъ успѣлъ уже самъ извѣдать этотъ томительный и долгій путь много-  
различныхъ рожденій:

«Я уже былъ и юношей и дѣвой

И кустомъ, и птицею, и нѣмою рыбою въ морѣ.»

О кругѣ такихъ очистительныхъ перевоплощеній въ теченіе 10000 лѣтъ говорить и Платонъ, эсхатологическіе мифы котораго точно также находятся подъ яркимъ и не посредственнымъ воздѣйствіемъ орфическихъ представлений. Въ промежуткахъ между рожденіями душа получаетъ временное возмездіе — награду или мученіе — за дѣла, совершенныя при жизни. Мало того — порочная или благочестивая жизнь, тѣ или иные свойства, проявленныя душою во время ея пребыванія въ тѣлѣ, вліяютъ и на способъ воплощенія души въ ея послѣдующемъ рожденіи для новой земной жизни. Таковъ общій законъ для всѣхъ людей. Безрадостный, печальный удѣлъ!

Эмпедоклъ такъ описываетъ въ своемъ лицѣ чувства души попавшей послѣ небесной обители въ земную «пещеру» (*άντρον ὑπόστερον*), «я зарыдалъ и заплакалъ, узрѣвъ необычное мѣсто... мѣсто безрадостное — гдѣ Убіиство, Вражда и сонмы прочихъ Кзровъ и иссушающія болѣзни... блуждаютъ во мракѣ по лучамъ Пагубы». Иссушающая пустыня земного существованія! Недаромъ такъ томятся въ ней жаждой орфическія души: «Я истомилась отъ жажды и погибаю», говорится, какъ мы видѣли, на табличкѣ 4-го или 3-го вѣка до Р. Х. изъ одной южно-итальянской гробницы (близъ Петелии). То же, но въ мужескомъ родѣ: «Я истомился отъ жажды — читаемъ двумя вѣками позднѣе на орфической могильной табличкѣ изъ Крита.

А это «колесо бванія и рока» (*τῆς Μοίρας τροχός καὶ τῆς γενέσεως*), этотъ «кругъ Необходимости» (*κύκλος Ἀνάγκης*), по которому «живое и мертвое происходятъ другъ изъ друга» (*τὸ ζῶον καὶ τὸ τεθνῶς ἐξ ἀλλήλων*), кругъ все новыхъ и новыхъ, безчисленныхъ, томительныхъ рожденій (*κύκλος τῆς γενέσεως*)! «Тяжелымъ, горестнымъ кругомъ» зовутъ его орфики — *κύκλος βαρυτελής, ἀργαλῆος*.

Но избавленіе есть! Оно дано въ орфическихъ таинствахъ. Они открываютъ истомившейся душѣ ея небесное происхожденіе, ея божественную природу. Согласно только что изложенному орфическому ученію, душа есть падшій демонъ, падшій небожитель, лишившійся блаженства за роковую вину; по другой версіи, люди созданы изъ пепла Титановъ, разстерзавшихъ и пожравшихъ мальчика Діониса и испепеленныхъ затѣмъ карающимъ перуномъ Зевса. Отсюда двойственность чело-  
вѣческаго существа: низшая, страстная натура — наслѣдіе Титановъ; божественный элементъ въ насъ, который мы должны стараться высвободить изъ-подъ власти чув-



ственности, — частица проглоченной Титанами нетленной сущности Діониса. Этѣмъ намѣчается и самый путь спасенія — человекъ долженъ вернуться къ своему божественному первоисточнику чрезъ преодоленіе чувственной природы, чрезъ «воздержаніе отъ зла, невкусеніе отъ порока» (*υπερβασι κακότητος*). Это — путь аскетизма и постепеннаго сакральнаго и нравственнаго очищенія, идеаломъ является чистота и святость — *ἁγιότης*. Эта аскетическая тенденція проявляется, впрочемъ, въ весьма умѣренныхъ формахъ — главнымъ образомъ, въ воздержаніи отъ мясной пищи, при томъ, повидимому, за исключеніемъ тѣхъ торжественно-сакральныхъ вкушеній сырого мяса, которыя были связаны съ культомъ Діониса — Загревса, такъ ревностно чтимаго и орфиками (орфическое вегетарианство вмѣстѣ съ тѣмъ коренится, очевидно, и въ представленіи орфиковъ о переселеніи душъ въ животныя тѣла. Рядъ другихъ запретовъ и наставленій, связанныхъ съ «орфическимъ образомъ жизни», носятъ характеръ уже не аскетически-нравственныхъ заповѣдей, а внѣшне-очистительныхъ обрядовъ или архаическаго символизма — такъ запретъ вкушенія бобовъ, можетъ быть и ялицъ (подкрѣпляемый страннымъ уподобленіемъ головамъ родителей), запретъ хоронить покойниковъ въ шерстяныхъ одеждахъ, ибо шерсть нечиста, и предписаніе не прикасаться къ могиламъ, къ мертвецамъ, къ новорожденнымъ — все древнія «табу», весьма распространенныя правила ритуальной катартики, наслѣдія сѣдой старины.

Нравственная тенденція орфизма съ чрезвычайной яркостью сказывается на примѣрѣ въ его эсхатологіи. Въ спеціальному (повидимому, имъ же и созданному) жанрѣ литературы — видѣніяхъ загробнаго міра, разсказахъ о «сошествіяхъ въ подземное царство» (*καταβάσις εἰς Ἅδου*) подробно описываются всевозможныя муки нечестивыхъ, изображается и блаженство праведныхъ. Отъ различныхъ степеней «чистоты» или же грѣховности души зависятъ далѣе и различныя градаціи ея судьбы въ циклѣ перевоплощеній: рожденіе ея въ болѣе счастливой и славной или же униженной долѣ, человѣческой или животной. По мѣрѣ постепеннаго очищенія душъ, ея удѣлъ на землѣ становится все выше и завиднѣе... «Подъ конецъ», говорятъ Эмпедоклъ, «становятся они прорицателями, поэтами, врачами и вождями среди смертныхъ людей, откуда они вырастаютъ въ боговъ, величайшихъ по чести, раздѣляя жилище и трапезу съ другими бессмертными». Долгій срокъ испытанія, очищенія сокращается для тѣхъ, кто три раза подрядъ избралъ жизнь истинной мудрости и святости: они, по словамъ Пиндара (у котораго немало отзвуковъ орфическихъ вліяній), «направляются по пути Зевса къ чертогу Хроноса, гдѣ дуновенія океана вѣютъ вокругъ острова блаженныхъ». Впрочемъ, только посвященія въ таинства могутъ обезпечить душѣ эту блаженную участь за гробомъ, возвращеніе на родину, на родное лоно Божества. Ибо именно таинства и раскрываютъ душѣ ея божественное происхожденіе, онѣ именно указываютъ ей этотъ спасительный путь нравственнаго возрожденія и ритуальной чистоты, мало того, они уже при жизни, рядомъ

культовых дѣйствій сакрально-магическаго, таинственнаго характера сближаютъ человѣка съ міромъ боговъ. А передъ тѣмъ, какъ онъ уходитъ изъ жизни въ міръ иной, вѣтъхъ же таинствахъ сообщался ему священныя формулы огромной силы и дѣйственности, которыя облегчали ему странствія загробомъ и гарантировали счастливое и скорое достиженіе завѣтной цѣли. Безусловно, эта магически-сакральная — вѣроятно, древнѣйшая — сторона орфическаго ученія могла и впоследствии получать перевѣсъ и вырождаться во внѣшнее, грубое, чисто-обрядовое суевѣріе, внѣшнюю механизацию религіознаго процесса, лишенную всякой религіозной глубины и нравственнаго смысла. Такъ это и было, и при томъ весьма часто — въ дѣятельности и пропагандѣ орфиковъ-популяризаторовъ, орфиковъ низшаго разбора, такъ называемыхъ «орфеотелестовъ», кудесниковъ, вѣщунновъ, толкователей сновъ, платныхъ чудотворцевъ, жившихъ за счетъ народнаго суевѣрія. О нихъ съ такимъ презрѣніемъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ своего «Государства» Платонъ, который вѣдь въ общемъ охотно и съ видимымъ сочувствіемъ ссылается (главнымъ образомъ въ вопросахъ эсхатологіи) на религіозную традицію орфизма. «Бродячіе жрецы и предсказатели приходятъ къ дверямъ богатыхъ и увѣряютъ ихъ, что они получили отъ боговъ, чрезъ посредство жертвъ и заклинаній силу врачевать при помощи веселія и праздничныхъ обрядовъ всякій грѣхъ, какой бы ни былъ совершенъ самимъ человѣкомъ или его предками... Они также снабжаютъ насъ кучами книгъ, носящихъ имя Орфея и Мусея, рожденныхъ, какъ они говорятъ, Селеною (Луною) и Музами, и повѣстимъ книгамъ они совершаютъ свои священные обряды; при этомъ они убѣждаютъ не только отдѣльныхъ частныхъ лицъ, но и цѣлые города въ томъ, что существуютъ особые способы разрѣшенія и очищенія отъ грѣховъ чрезъ посредство жертвоприношеній и радостныхъ удовольствій, какъ для живыхъ, такъ равно и для умершихъ, и это и называютъ они посвященіемъ въ таинства (*teletaias*), что избавляетъ насъ отъ мукъ за гробомъ. Но ужасная участь ожидаетъ тѣхъ, кто не принесъ этихъ жертвоприношеній». Эти популяризаторы орфическихъ таинствъ, профессиональные «очистители» и проводцы были, повидимому, довольно обычнымъ и распространеннымъ персонажемъ въ IV-мъ и III-мъ вв. до Р.Х. Такъ Теофрастъ, ученикъ Аристотеля, рисуя намъ въ своихъ «Характерахъ» образъ суевѣра, отмѣчаетъ, что регулярно каждый мѣсяцъ онъ непременно посѣтитъ такого чудодѣя — «орфеотелесту» вмѣстѣ съ женой своей или, если жена не можетъ то съ маленькими своими дѣтьми и няней ихъ.

Конечно, по этой вульгаризации орфизма отнюдь нельзя производить оцѣнки всему движенію. Для выясненія таиншагося въ немъ религіознаго значенія, религіозной глубины и цѣнности у насъ есть другіе, болѣе краснорѣчивые въ этомъ смыслѣ, документы. Цѣлый міръ орфическихъ чаяній и устремленій возстаетъ передъ нами изъ могильныхъ табличекъ, которыя были найдены въ Италіи и на островѣ Критѣ, и на которыя мы уже неоднократно ссылались. Всего найдено было десять табличекъ: пять въ двухъ могильныхъ холмахъ (два въ большомъ холмѣ, три въ маломъ) близъ

мѣстонахожденія древне-греческаго города Thurioi (Θούριος) въ Южной Италіи, одна — близъ мѣста древней Петеліи, также на югѣ Италіи, три — на о-вѣ Критѣ въ Eleutherna и одна въ Римѣ. Южно-итальянскія таблички относятся, повидимому, къ 4-му или началу 3-го вѣка, критскія ко 2-му вѣку до Р.Х., римская же къ 1-му или 2-му вѣку нашей эры. Замѣчательна необычайная близость между собой всѣхъ этихъ могильныхъ текстовъ — не только по общему духу и общему ихъ настроенію, но и въ формахъ выраженія, которыя носятъ характеръ установленной сакральной формулы; такъ критскія таблички являются лишь краткой выдержкой изъ текста найденнаго въ Петеліи, а римскій текстъ — лишь сокращеніемъ большой Фурійской надписи. Такимъ образомъ мы можемъ установить тождественный комплексъ орфическихъ вѣрованій и чаяній и тождественность даже ихъ ритуальнаго выраженія на разстояніи, по крайней мѣрѣ, четырехъ или пяти вѣковъ.

Эти тексты клались въ гробъ, какъ напутствіе въ загробное странствованіе, иногда въ формѣ краткаго руководства, загробнаго путеводителя, который объяснялъ покойнику различные этапы его пути и влагалъ въ его уста готовыя священныя формулы магическаго характера, устранявшія всѣ препятствія:

«Ты найдешь отъ чертоговъ Аида налѣво источникъ,  
рядомъ же съ нимъ стоитъ съ бѣлой листвою кипарисъ.  
Къ источнику сему, смотри, отнюдь не приближайся.  
Но ты найдешь тамъ и другой — изъ озера Мнемосины  
вытекающую струю холодной воды. Но стоятъ передъ нею стражи.  
Ты жескажи: «Земли я дитя и звѣзднаго Неба»...

Это, какъ мы увидимъ — чудодѣйственная магическая формула, но мы имѣемъ здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ и интимнѣйшую исповѣдь орфической души: она повѣствуетъ стражамъ подземнаго міра, поставленнымъ передъ тѣмъ источникомъ, что долженъ утолить ея жажду о своей небесной родинѣ и о своихъ томленіяхъ въ пустынѣ жизни:

«Земли я дитя и звѣзднаго Неба.

*Но родъ мой — небесный; это, впрочемъ, вы знаете и сами.  
Я истомилась отъ жажды и гибну. Но дайте мнѣ скорѣе  
Холодной воды, вытекающей изъ озера Мнемосины».  
И они дадутъ тебѣ пить изъ божественнаго источника»...*

Точно такъ же и въ большемъ Фурійскомъ текстѣ (открытомъ въ трехъ вариантахъ — въ трехъ различныхъ могилахъ находившихся, однако, въ одномъ и томъ же общемъ для всѣхъ трехъ могильномъ холмѣ) душа, переступивъ за предѣлы земной жизни, восклицаетъ, обращаясь къ «бессмертнымъ богамъ» — владыкамъ подземнаго царства:

«И я хвалюсь тѣмъ, что принадлежу къ вашему блаженному роду

— καὶ γὰρ τῶν ἱμῶν γένος ὄλβιον εὐχόμεν εἶναι.

«Но», продолжает душа, Судьба меня укротила (поразила) и (изсушила) бли-  
стание перуна»....

Душа унижена, повержена во прахъ, она изсохла, жаждетъ, полна томленія, но она помнитъ о своемъ небесиомъ происхожденіи и — болѣе того — она вступила уже и прошла уже до конца по пути нравственнаго очищенія и возрожденія, по пути, приводящему «домой». Здѣсь передъ нами въ краткихъ выраженіяхъ цѣлая сложная гамма переживаній и чаяній — самыя сокровенныя, самыя завѣтныя, глубокія и просвѣтленныя изліянія орфической души.

Она уже «выплатила вину за цѣла несправедливыхъ»....

«Чистая, я прихожу изъ среды чистыхъ, о подземная Царица!

И заключается, увѣнчивается эта загробная исповѣдь мощными, торжествующи-  
ми тонами религіознаго восторга, радостнымъ, свѣтлымъ гимномъ избавленія и  
обожествленія человека.

«Я выскочилъ изъ круга, тяжелаго и горестнаго!

«Я достигъ желаннаго вѣнца быстрыми стопами,

«Я прильнулъ къ лоуу Владычицы — подземной Царницы!

«Блаженный и счастливѣйшій, богомъ ты будешь вмѣсто человѣка».

«Я козленокъ упалъ въ (родное) молоко.»

И еще: «Взойди» (такъ говорятъ властители загробнаго міра къ умершей Кекиліи  
Секундинѣ на римской табличкѣ): «взойди, ибо по закону ты стала божественной»  
(νόμος ἰδί ἐνα γυνήσῃ).

«Радуйся», восклицаетъ другой текстъ (малая табличка изъ Θούρις), «ибо ты  
испыталъ то, чего раньше никогда не испытывалъ.

Ты сдѣлался богомъ изъ человѣка.

Ты, козленокъ, упалъ въ молоко.

Радуйся, радуйся, шествуя по правому пути,

По священнымъ лугамъ и рощамъ Персефоны!»

Здѣсь мы достигли кульминаціоннаго пункта, высшаго обѣтованія, высшаго  
подъема орфической вѣры: «Я выскочилъ изъ круга, тяжелаго, горестнаго!... богомъ  
сдѣлался изъ человѣка!» Человѣкъ приобщался къ божественной жизни, утолялъ  
свое долгое томленіе въ живительной «холодной струѣ».

Представлялось ли это избавленіе, это приобщеніе къ Божеству окончательнымъ  
или только временнымъ, періодическимъ? Душа умирающаго орфика, достигшая  
орфической «чистоты» и просвѣтленная таинствами, вѣритъ, что процессъ быванія

законченъ, остановилось «колесо рожденія», она освободилась изъ «томительнаго круга», изъ-подъ власти Судьбы. Но если таковы были чаянія и постулаты вѣрующей души, стремящейся къ успокоенію отъ злой горячки быванія на лонѣ истинной жизни (κύκλον τελέει καὶ ἀναπαύσασθαι κακότητος — т. е. «прекратить круговоротъ и отдохнуть отъ страданій!»), то, повидимому, эти чаянія не совсѣмъ вытекали изъ основъ орфическаго богословія, изъ общаго ученія орфизма о Богѣ и мірѣ. Это ученіе не освободилось отъ представленія о безконечно повторяющихся міровыхъ періодахъ. Все возвращается, все повторяется. Новый періодъ является точнымъ воспроизведеніемъ того, что было: нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ.

«Тѣ же отцы и тѣ же сыновья вновь въ тѣхъ же чертогахъ,  
Тѣ же жены достойныя и добрыя дщери  
Происходятъ другъ изъ друга въ мѣняющихся поколѣніяхъ» —

такъ гласило древнее изреченіе орфической мудрости, приписывавшееся самому Орфею.

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱὲς ἐν μεταβολῇ  
ἢ δ' ἀνδρῶν τεκναι μέναι τε βιόχοντες  
γίγνONT' ἀλλήλων μεταεισβολήνῃτι γενέθλῃς.

О той же вѣчной повторяемости всего, что есть и было, учили и столь близкіе къ орфикамъ по духу и ученію пифагорейцы. Это общій законъ для міра, и нѣтъ изъ него исключеній. Поэтому и душѣ, выскочившей временно изъ круга — до наступленія новаго «всеекосмическаго періода», кругообращенія — и достигшей вершинъ божественной жизни, нѣтъ гарантій тамъ удержаться, возможны и новыя и новыя паденія — съ самой вышины небесъ, какъ это ясно видно изъ навѣяннаго орфиками платоновскаго мифа (въ Федрѣ) о паденіи души изъ обители боговъ.

Орфическій богъ — богъ натуралистическаго космоса: онъ — «двуполый», косить въ себѣ «сѣмена» всѣхъ вешей, рождается изъ космическаго яйца, воздухъ, свѣтила, шумящее море, огонь эфирный, земля, горы и рѣки — члены его огромнаго тѣла, онъ является нерѣдко и въ звѣрикомъ образѣ — въ образѣ мощнаго быка или космическаго «Первороднаго», «страшноокаго змѣя» (προσεικέν φοβερωπὸν ἔχιδναν). И жизнь этого бога есть мощная, всеохватывающая, ликующая, полная рожденій и новообразованій, постоянного движенія, несущаяся широкими, бурными волнами, всенаполняющая жизнь Космоса.

Но эта жизнь подчинена закону смерти и возрожденія, т. е. вѣчному природному круговороту. И выхода, т. е. не временнаго, а окончательнаго выхода изъ круга, на почвѣ натурализма и натуралистической вѣры, быть не можетъ.

Здѣсь мы еще въ царствѣ натурализма. Нравственный и религіозный порывъ орфизма стремится раздвинуть его рамки, вырваться за его предѣлы и временно какъ бы отдѣляется отъ его почвы.

Но неумолимый рокъ все возвращаетъ опять на мѣсто. Божественная, просвѣтленная жизнь есть жизнь лишь тѣхъ же высшихъ космическихъ силъ, и, какъ ни жаждетъ того душа, но кругъ ложнаго быванія, злое, мучительное «колесо генезиса» еще не отмѣнено навѣки.

Это могла сдѣлать лишь вѣра въ сверхмірнаго, чистаго, побѣдившаго слѣпую силу Рока, быванія и тлѣнія, утвердившаго на мѣсто неизмѣннаго природнаго процесса умираній и возрожденій, царство вѣчной полноты жизни — абсолютнаго Бога.

Н. АРСЕНЬЕВЪ.

## ПИСЬМО ПРОФЕССОРА ГАНСА ЭРЕНБЕРГА Прот. С. БУЛГАКОВУ О ПРАВОСЛАВИИ И ПРОТЕ- СТАНТИЗМЪ И ОТВѢТЪ Прот. С. БУЛГАКОВА.\*)

Многоуважаемый  
собрать по священнослуженію!

Христіане различныхъ вѣроисповѣданій имѣютъ прискорбный обычай, когда они взаимно сравниваютъ свои внутреннія устройства к соревнуются въ силахъ и способностяхъ — приходится къ благопріятному заключенію о себѣ и неблагопріятному о другихъ. Хорошо еще, когда къ дѣлу относятся серьезно, тогда какъ обычно даже и этого не дѣлаютъ, и, не оказывая другимъ ни малѣйшаго вниманія, довольствуются самопрославленіемъ. Для большинства христіанъ — христіанство другихъ братскихъ вѣроисповѣданій представляеть изъ себя terra incognita и это относится не только къ просто образованнымъ людямъ, но даже и къ богословамъ. Въ то время какъ эти послѣдніе перебираютъ всѣ религіи земного шара — они безъ вниманія проходятъ мимо своихъ, пусть враждебныхъ имъ, по все же братьевъ по вѣрѣ; что же касается до свресъ — то о нихъ и говорить не приходится. Вслѣдствіе этого взаимное знаніе другъ друга весьма слабо среди самого христіанскаго міра — невѣжество же отъ незнанія, наоборотъ,

необычайно велико. Мнѣ иногда казалось, что несказанно трудно должно быть вжиться въ родственную и въ то же время чуждую сущность. Оно и въ дѣйствительности бесконечно трудно — по двумъ причинамъ: во первыхъ, потому, что постоянно наталкиваешься на нѣчто близко знакомое, но требующее вмѣстѣ съ тѣмъ иного подхода и, попадая на скользкій путь сравненія съ собственными цѣнностями — срываешься съ него; во вторыхъ, по тому что сравнительно легко вжиться въ чуждый духовный укладъ и незнакомую внутреннюю жизнь — при томъ не рискуя объективностью. Въ отношеніи къ какому нибудь идолопоклоннику или же даже буддисту я не легко впаду въ искушеніе самолюбованія и «отдаванія себѣ должнаго», иной вопросъ, если дѣло коснется вѣры, которая, подобно моей, коренится въ Библии. Чрезвычайно трудно также отдѣлать заслуживающее любви отъ незаслуживающаго ее, коль скоро идетъ рѣчь о собственной церковности, тоже самос, впрочемъ, какъ и при патріотическомъ подходѣ къ собственной народности. За радостью о своей церкви и за любовью къ ней перѣдко скрываются духовное фарисейство и личное самопревозношеніе.

Съ ними же всегда связаны ожесточеніе религіозной жизни, оскуднѣніе, вялость и слабость вѣры. И вотъ почему каждой обособленной церкви грозятъ именно эти опасности: уже одно существованіе на ряду съ ней другой церкви, хотя бы и второстепенной — разкуздываетъ злыя

\*) Профессору и пастору Г. Эренбергу принадлежатъ заслуга изданія двухъ томовъ «Oesteiches christentum», въ которыхъ онъ познакомилъ нѣмцевъ съ русской религіозной мыслью. Ему также принадлежатъ очень сочувственныя православію статьи. *Ред.*

страсти и замутнить источникъ высокихъ и благородныхъ чувствъ благочестія. Истиннаго и подлиннаго благочестія не можетъ быть пона всѣ мы христіане не будемъ одной вѣры. Мы еще терпимъ кое-какъ существованіе язычества, но вѣрующіе въ Откровеніе Божіе и Библию не могутъ мириться со множественностью церквей. И все же — устранить ее — мы не въ силахъ; ни къ чему бы не привело, если кто и отрѣшился отъ своего исповѣданія: онъ только попалъ бы въ другое, столь же обособленное, хотя бы оно и называло себя сверхисповѣднымъ. По этому наждый изъ насъ долженъ стремиться стать выше вѣроисповѣданія, не выходя однако изъ него, а, наоборотъ, вливая въ него всю полноту сверхконфессиональности. Для этого богословію нужно такое ученіе о вѣроисповѣданіяхъ, о которомъ можно было бы сказать, что оно действительно христіанское. Но возможно ли это — пока сравненіе лишь односторонне? Потому то я и пишу Вамъ и прошу Васъ отозваться на мое письмо, дабы избѣжать такой односторонности. Вѣдь только обоюдное сравненіе дѣйствительно. Пона не выскажутся оба сравниваемая стороны — выводы диктуются лишь одной, а это не по христіански, а кромѣ того — ни къ чему.

Возможно, что условія для такого сравненія для насъ обоихъ особо благоприятны. Моей книгой о «Восточномъ Христіанствѣ» и кажется, сличнымъ подвергъ себя подверженію въ односторонности и чрезмерномъ сочувствіи къ Вашей церкви въ протестантскихъ кругахъ, чтобы я рисковалъ встрѣтить упрекъ изъ круговъ Вашей церкви въ предвзятомъ отношеніи къ своимъ собственнымъ вѣрованіямъ. Вы же и Ваши единомышленники съ другой стороны проявляете, насколько и Васъ знаю, такую безпристрастность въ интерконфессиональныхъ вопросахъ, что мнѣ кажется, мы можемъ имѣть основанія надѣяться на успѣхъ.

Къ этому меня побуждаетъ еще одна особая причина. Какъ это Вамъ, конечно, достоверно извѣстно, на территоріи Вашей собственной церкви не только имѣются раскольники евангелическаго ученія, но вселенская и широкая пропаганда, которая за послѣднее время пользуется значительнымъ успѣхомъ.

Штундистское движеніе Вамъ знакомо и мнѣ было бы чрезвычайно цѣнно узнать, что Вы собственно о немъ думаете. Только тогда я могъ бы полностью усмирить себя

Ваше отношеніе къ евангелическому христіанству, т. н. о каноніи либо церкви всегда судишь пѣскольно иначе, наблюдая ее у себя или встрѣчаясь съ ней на чужбинѣ. Поэтому, напримѣръ, я боюсь, не объясняется ли та сравнительная терпимость, съ которой у насъ обычно относятся къ Вашей церкви, главнымъ образомъ тѣмъ, что въ Германіи у нея приверженцевъ нѣтъ и что пропаганда она не ведетъ. У Васъ же наблюдается обратное. — Конечно можно очень различно оцѣнивать церковь, смотря по тому — идетъ ли рѣчь о еп. внутреннихъ цѣлностяхъ или о значеніи ведомой ею пропаганды, передъ нами же встаетъ вопросъ, какъ о томъ, такъ и о другомъ.

И такъ, предполагая, что тема объ евангелической церкви, хотя бы въ формѣ штундизма, точнѣе піэтизма — является для Васъ острой, я думаю, что могу, даже долгие и духовно поставить вопросъ въ широчайшей его формѣ, а именно — о взаимоотношеніи нашихъ церквей. Такъ какъ по отношенію къ Римско-католической церкви, исторически стоящей между нами, мы оба не имѣемъ настоящей возможности сравненія, во первыхъ, по тому, что она не пришла бы въ немъ достаточно серьезнаго участія, а во вторыхъ, отъ того, что въ данномъ случаѣ въ этомъ нѣтъ и никакой необходимости, то, не смотря на ея значительность, единство и цѣльность, ее слѣдовало бы оставить въ сторонѣ. Для меня же важно побесѣдовать съ Вами о «благочестіи».

Благочестіе бываетъ индивидуальное и совокупное: благочестіе отдѣльныхъ лицъ и всего народа. Передъ нами два вида благочестія, Вашъ православный, и нашъ піэтический. Существуетъ у насъ и допіэтическое благочестіе, но распространяться о немъ не стоитъ, т. н. оно не имѣетъ большого значенія, будучи лишено дѣйствительной силы, передающейся отъ человека къ человеку. Только въ формѣ піэтизма протестантизмъ пересталъ быть исключительно протестующимъ и занялъ самостоятельное положеніе. — Бѣда лишь въ томъ, что это піэтическое благочестіе весьма одностороннее (какъ вы это можете замѣтить у штундистовъ, хотя я не знаю — вполне ли походить русскіе штундисты на нѣмецкихъ) и по этому сдѣлалось партійнымъ дѣломъ, на которое я самъ, не будучи штундистомъ, стараюсь глядѣть по возможности съ непартійной точки зрѣнія.

Коротко говоря, православное благочес-



честіе представляется мнѣ церковнымъ, благочестіе же піетистское — вѣдцерковнымъ и поэтому индивидуальнымъ; и это приводитъ меня опять обратно къ первоначальному противопоставленію.

Христіанство должно было сначала сдѣлаться Церковью, т. е. принять матеріальную — иначе сказать — политическую форму и создать собственную духовность; форма эта — іерархія, духовность — догматъ. На іерархій и на догматъ зиждется православное благочестіе, благочестіе же піетистовъ основано на одной лишь Библии. Что это значитъ? Разумѣется Библия и у Васъ занимаетъ извѣстное мѣсто, но только какъ священная книга, а не входя въ благочестіе какъ непосредственное его содержаніе, — въ этомъ она не отличается отъ иконы; все же Библия налицо, т. к. безъ нея не было бы ни іерархій, ни догматъ, въ то время какъ эти послѣдніе суть продукты, если такъ можно выразиться, вѣры въ Библию: такимъ образомъ Библия стоитъ за іерархіей и догматомъ, но благочестіе объ этомъ не знаетъ, хотя бы даже и знало...

У насъ же — историческое мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ — наоборотъ: реформаціи устранила іерархію и, хотя это открыто и не признается, устранила и догматъ — чтобы разчистить путь къ Библии; это ей удалось и піетизмъ неумолимо въ этомъ отношеніи. Вслѣдствіе этого Библия, стоящая у Васъ какъ бы на заднемъ планѣ — въ піетизмѣ стоитъ впереди всего, не имѣя за собой уже ничего. Все благочестіе піетизма лежитъ, такимъ образомъ, въ одной плоскости, что дѣлаетъ его непривлекательнымъ я хотѣлъ бы въ дальнейшемъ еще вернуться къ этому, и какъ то чуждымъ во многихъ его проявленіяхъ, — и тѣмъ не менѣе они имѣютъ — Библию!

Передо мной становится теперь вопросъ: можно ли сохранить Библию такъ, чтобы она служила не однимъ лишь фономъ, а благочестіе сохранило бы ту двойственность, безъ которой оно осуждено на вырожденіе?

Что бы ближе подступитъ къ этому вопросу, я подымаю вопросъ о н а р о дѣ, т. к., какъ это сейчасъ выясняется, онъ ему тождествененъ. Нельзя безъ оговорокъ сказать, что церковь и народъ, церковь какъ учрежденіе — одно и то же: можно

смѣло говорить обратное, т. е. что они никогда въ сущности не одно и то же, хотя бы и должны были слиться въ одно, — протестантизмъ и возводитъ эту мечту въ мнимую дѣйствительность. Если вычеркнуть церковь — останется церковный народъ. Наша церковь состоитъ лишь изъ собирающагося въ церкви народа, вслѣдствіе чего вѣрованія молящихся стали на мѣсто вѣроученія. Наша церковь не народная церковь — она народъ, но не тотъ народъ, о которомъ говорятъ такъ называемые народники: все это иллюзіи или паганизмы; — народъ — совокупность вѣрующихъ. По этому оппозиціи, къ этому и весь смыслъ либерализма, — и пошла унасъ сверху внизъ противънизу стоящей іерархій (движеніе пасторовъ). Такимъ образомъ мы имѣемъ обратную церковную социологію — церковь наша управляетъ снизу. Народъ, церковный народъ управляетъ вопреки суперинтендантамъ и владычельнымъ епископамъ, которые хотъ и управляли, но per nefas. Вы же, какъ Достоевскій это такъ ярко выразилъ, задаетесь всегда вопросомъ: какъ подойти къ народу? Церковный народъ у Васъ хотъ и налицо, но не церковь на немъ зиждется, а онъ зиждется на церкви.

Этимъ можно объяснить и то, что штундизмъ имѣлъ у Васъ успѣхъ, преобладающе среди народа. Я слышалъ въ кругахъ «Свѣтъ Востока», что образованные русскіе люди при возвращеніи къ вѣрѣ всегда обращаются къ православію, мало же образованные — къ штундѣ. И этотъ успѣхъ вызывается Библией, вѣроятно, лишь ею одной, а потому является дѣломъ весьма серьезнымъ, тѣмъ болѣе, что рѣчь идетъ не объ какой либо одной изъ мелкихъ русскихъ сектъ.

На этотъ разъ я ограничиваюсь вопросомъ о мѣстѣ занимаемомъ народомъ въ церковной жизни, изъ котораго въ дальнейшемъ и вытечетъ вопросъ о благочестіи. Послѣдній является главной моею цѣлью, но подойти къ нему нельзя, не занявшись предварительно первымъ вопросомъ. Пожалуйста, сообщите мнѣ Ваше мнѣніе о немъ, которое мнѣ будетъ крайне цѣнно, а тогда я могъ бы позволить себѣ продолжить наши сравненія.

Гансъ Эренбергъ.

## ДОРОГОЙ СОБРАТЬ О ГОСПОДЬ НАШЕМЪ ИСУСЪ ХРИСТЪ ПРОФЕССОРЪ EHRENBURG!

---

Ваше братское письмо является для меня однимъ изъ отрадныхъ симптомовъ растущаго во всемъ христіанскомъ мірѣ стремленія къ единенію, которое невозможно безъ взаимнаго познанія и пониманія. Это есть, конечно, дѣло нелегкое. Оно требуетъ отъ участниковъ, съ одной стороны, личной церковной твердости, потому что не для любезностей или компромиссовъ должны вестись такіе разговоры, но ради познанія неумолимой и неуклонной истины, но, съ другой стороны, для этого требуется и особая духовная гибкость и, я бы сказалъ, извѣстная культура не только ума, но и сердца. Наша встрѣча съ вами произошла на доброй почвѣ: Вы являетесь почитателемъ пужной и важной мисіи, — ознакомленія протестантскаго міра съ русской религиозной мыслью чрезъ изданіе сборниковъ «Das Oestliche Christenthum» и чрезъ другіе Ваши добрые замыслы. Богъ дѣластъ дѣла свои чрезъ скудельные сосуды, но и сейчасъ можно видѣть, насколько смыслъ этого сближенія и духовныхъ встрѣчъ, которые нынѣ совершаются, превышаетъ нашу личную малость и имѣетъ прямо церковноисторическое значеніе. И для этого дѣла пужно много терпѣнія и любви, той любви, которая «все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, не радуется неправдѣ, но радуется истинѣ» (Кор. 13: 7, 8), коротко сказать, *любви* церковной, которая возможна и въ отношеніи къ тѣмъ, кто не принадлежитъ къ Церкви, но крайней мѣрѣ, видимой и видимо.

Въ отвѣтъ на Ваши вопросы я выкажу лишь нѣсколько своихъ мыслей, при-

томъ афористически. Въ общемъ и цѣломъ фактически Вы правы; *библизмъ*, особая насыщенность Библіей, жизнь въ ней, есть свойство — готовъ сказать: даже преимущество — протестантскаго міра, въ равной мѣрѣ какъ англосаксонскаго, такъ и германскаго. Одна изъ причинъ этому въ томъ, что *внѣ* библизма у протестантизма ни чужденца не остается того что онъ могъ бы считать *своимъ* и что не разлагалось бы у всѣхъ на глазахъ отъ чужихъ кислотъ «протеста» и критики (я уже не буду касаться вопроса, въ какой мѣрѣ правомѣрно и само это принятіе Библии и вѣдъ Церкви не разлагается ли она сама). Православно же, Вы также правы, библизмъ *quand même* несвойствененъ, ибо оно и вообще не есть религія книги, но нѣкоего непрерывнаго тайно — и священнодѣйствія. Въ нее входитъ и Библия, но не какъ книга, а какъ фактъ мистериальнаго опыта: Библия — преимущественно Евангелія и Новый Заветъ, мѣсто — Вѣхій — суть части богослуженія, которое есть богодѣйство; и здѣсь есть больше, чѣмъ чтеніе, но само читаемое событіе. Евангеліе не только читается, но и живется, происходитъ въ Церкви. Этимъ, несомненно, полагается граница чистому библизму непреходимая. Но, конечно, Библия остается и какъ книга, поскольку она входитъ въ общій составъ *преданія*; наряду съ многими другимъ: богослужебными текстами, святоотеческой письменностью, хотя, разумѣется, она царитъ и должна царить надъ ними, какъ Слово Божіе во преимуществу. Правда въ жизни библизмъ въ Православіи осуществляет

ся недостаточно просто въ силу малой церковной культуры православных. Однако у святых подвижников, и даже просто благочестивых клириков и мирян (въ этомъ отношеніи между ними нѣтъ отличія) Вы встрѣтите глубокое знаніе и проникновеніе въ Библию. Однако же Православіе такъ богато, многомотивно и сложно, что, вообще говоря, человѣческихъ силъ хватаетъ на него меньше, нежели на простой и однострунный, но въ простотѣ своей честный и вѣрный протестантизмъ съ его библизмомъ. Дары различны и служенія различны. И растерявшими многіе церковные дары, Богъ далъ одно духовное сокровище — любовь къ слову Божію, и и должень безъ колебанія и съ радостью любви церковной признать, что въ этой любви къ слову Божію, — помимо всей той односторонности и предвзятости, которая родилась изъ «протеста» — протестантизмъ церковенъ, и готовъ сказать, *православенъ*, и отъ него можетъ учиться и фактически учился и Православіе, конечно, не какъ Церковь вселенская, но въ историческихъ путяхъ своихъ. Въ библизмъ заключается мировое церковное значеніе протестантизма. Однако это однажды уже сдѣлано въ исторіи, и всякое новое повтореніе только умножаетъ церковные яды протестантизма и является порождениемъ глубочайшей духовной реакціи. Такого отношенія Православія къ протестантизму («евангелической») миссии среди православныхъ, которые разсматриваются при этомъ въ качествѣ язычниковъ. Исторически реформации имѣла не только извѣстное оправданіе, но даже и обоснованіе въ крайностяхъ папизма: идея реформации, «протестъ», это — изнанка католицизма, реформаторы спасали христіанскую свободу отъ рабства, хотя — увы! — дорогой, чрезмѣрной цѣною. Но теперь реформации надо самой извѣститься отъ протестантизма возращеніемъ въ Церковь, съ обрѣтенными и утвержденными своими цѣлостностями, но не продолжать разрушеніе Церкви.\*) Вся свои подлинныя цѣлостности протестантизмъ могъ бы найти въ Православіи и здѣсь сохранить и утвердить свой библизмъ. Это было бы новымъ слектръ въ плеромѣ Православія, а «плетизмъ» въ цѣляхъ личнаго благочестія, упразднилъ бы за нецѣлостностью, замѣнившись просто церковностью. Что же

\*) Это движеніе уже начинаеся, и однимъ изъ отрадныхъ симптомовъ является изданіе Ула Сапета.

касается русскаго протестантизма или штудизма, то мы разсматриваемъ его, какъ движеніе не столько библейское, сколько антицерковное. Острая неапатія къ Церкви, которая даже не почитается за христіанство —, воодушевляеъ этихъ ослѣпленныхъ людей. Это не библизмъ, но протестантизмъ въ самомъ худомъ смыслѣ. Я не отрицаю человѣческихъ добродѣтелей, извѣстной религиозной приподнятости и возбужденности сектантовъ, того, что вы въ нихъ называете «плетизмомъ», но то въ дѣйствительности является часто энзальтацией, часто же ложнымъ воодушевленіемъ, «прелестью». Библизмъ есть лишь внѣшнее обличіе, я бы сказалъ форма, орудіе и предлогъ для церковно-неапатичества. Въ таинствѣ видѣ штудизмъ — даже не христіанство, накомъ все же не переставала быть реформация, это — другая религія, которая рядомъ переходныхъ формъ сближается съ еще болѣе рационалистическими сектами и переходитъ просто въ чловѣколюбіе и социализмъ. Не библизмъ, но нечувствіе таинства и нечестіе къ Богоматери ихъ воодушевляеъ. Библия въ такихъ рукахъ становится — страшно сказать — мертвою и мертвѣющею, ибо буква убиваетъ, духъ животворитъ. Штудисты, въ большинствѣ случаевъ, знаютъ Библию лучше чѣмъ даже профессиональные богословы, но знаютъ ее мертвымъ. Фарисейскимъ знаніемъ, безъ внутренняго поимканія. Обычно у сектантовъ нѣтъ той общей духовной культуры, которая есть минимумъ для протестантскаго библизма, но въ то же время есть ничлиность мнимой простоты, которую они приравниваютъ первохристіанству.

Здѣсь есть прямая аналогія съ пролетарскимъ классовымъ надменіемъ. Штудизмъ есть порожденіе чловѣческой гордости и левыносимымъ фарисействомъ въетъ отъ вождей его. Такого мое примос и искреннее слово о штудизмѣ. Я, разумеется, не буду отрицать безчисленныхъ грѣховъ и слабостей историческихъ представителей Православія, но это никогда не должно быть основаніемъ для церковной самодѣльности и хулы на Церковь, Богоматерь, святыхъ, таинства. Библизмъ въ рукахъ штуды антицерковенъ и не только въ томъ смыслѣ, что Библия здѣсь изымается изъ церковнаго контекста, но и прямо противополгается всему преданію Церкви. И въ этомъ смыслѣ, повторяю, протестантская миссія враждебна Церкви. Протестантизмъ долженъ не распространяться, какъ протестантизмъ, но изничтожать

себя. Лишь въ средѣ невѣрныхъ, гдѣ онъ приносилъ слово Божіе, онъ загорается въ сердцахъ свѣтъ боговѣдѣній. Въ Православіи есть достаточно мѣста для библеизма, ему нуженъ свой библеизмъ, оно можетъ на почвѣ его братски сближаться съ протестантскимъ міромъ, но лишь настолько, насколько это есть подлинный библеизмъ, но не протестантизмъ подъ предлогомъ библеизма. Штундизмъ же есть именно протестантизмъ и лишь вслѣдствіе того и для того — библеизмъ. Индивидуально это можетъ быть иначе, но въ цѣломъ, вѣроуительно, это такъ. Поэтому, между прочимъ, изъ штундизма обычно нѣтъ возврата къ Церкви, душа до такой степени вывихивается, что нарушается весь ея строй. Поэтому тотъ библеизмъ, который приносится русскимъ протестантизмомъ, не идетъ ни на какую службу Церкви, и «евангелическое» христіанство есть даже и не реформація, которая неужива и неумѣстна въ Православіи, но только протестантизмъ, какъ выявленіе церковнаго разложенія, усиленнаго влѣдствіемъ русской церкви. Извѣстному типу русской души свойственно соединеніе полсе неправославнаго рационализма и при этомъ горделиваго упрямства, на почвѣ чего и развивается штундизмъ. Примѣръ — Толстой, и въ этомъ смыслѣ Толстой народенъ, но и духовно безплоденъ. Подобная «евангелизація» Россіи приносить глубокий вредъ всему христіанскому міру, — это историческій протестантизмъ долженъ, наконецъ, понять. Православный же библеизмъ, тотъ, котораго не видятъ и не знаютъ со стороны, въ своемъ чистомъ видѣ, растворенъ со всей жизнью Церкви, съ богослуженіемъ, кругомъ церковнымъ, иконографіей, даже бытомъ. Православная жизнь сама есть живая Библия. И тѣмъ не менѣе я готовъ признать, не видя въ томъ противорѣчія, что мы, православные, — не Православіе, но именно православные, — и нуждаемся въ томъ, чтобы болѣе знать и любить Библию, и это есть для насъ дѣло церковнаго разума и требованіе возраста, (хотя въ этомъ нисколько не помогаетъ и не содѣлываетъ штунда). Польза и вліяніе историческаго протестантизма здѣсь можетъ быть — и даже есть — иная, скорѣе научно-просвѣтительная, и лишь чрезъ это религиозная, нежели прямо миссіонерствующая. Мы примемъ отъ васъ Библию въ критическомъ и общедоступномъ изданіи, съ разными научными комментаріями, но отвергнемъ всякую «евангелизацію», отторгающую отъ

Церкви, какъ нѣкогда протестантизмъ отрывалъ отъ католической церкви реформацію. Въ этомъ отношеніи нѣ протестантизму православіе и католичество не различаются.

Народъ въ Церкви или народъ церковный? Боюсь, что въ самой постановкѣ этого вопроса борются, съ одной стороны, католичество, которое, какъ диалектический моментъ, и доселѣ не преодолѣло протестантизма, а съ другой — «новѣйшая демократія». Мы имѣемъ Хомякова, съ его ученіемъ, которое есть существенно православное, о *народѣ церковномъ*, какъ тѣлѣ Церкви, хранящемъ истину. Иерархія у насъ иногда впадаетъ въ католическое преувеличеніе своего значенія, устанавливающее въ православіи чисто католическое раздѣленіе на Церковь учащую и повинующуюся. Но православіе содержитъ высокое, хотя м. б. недостаточно выявленное ученіе о значеніи мірянъ въ церкви въ единеніи съ пастырями, подъ водительствомъ епископата. Но міряне не есть лишь объектъ пассивной покорности. Въ бурныя и трудныя времена народъ церковный выноситъ на своихъ плечахъ бремя церковнаго водительства, такъ это есть теперь въ Россіи въ борьбѣ съ живогерствомъ, и такъ это — потенциально — есть всегда. Разумѣется, народъ церковный можетъ заболѣвать и часто болѣетъ демократіею, такою какъ клиръ — католическимъ клерикализмомъ. Но православная норма, имманентная природѣ Церкви, есть именно церковный народъ, пасомый, но не ведомый пастырями. Я всегда опасался *народничества* въ Церкви, которымъ вообще болѣетъ наша интеллигенція, но которымъ болѣетъ и протестантизмъ, не изжившій еще оппозиціи католическому ученію. Вѣришь сказать, что въ Церкви нѣтъ народа, но есть міряне и пастыри, и осуществлять фактически внутреннее дѣлающую и задающую Православіемъ норму есть всегда творческая задача. Духъ Православія есть не рабство, а свобода синовъ Божіихъ. И здѣсь опять протестанство можетъ погрузиться въ лоно Православія своимъ церковнымъ народолюбіемъ, поскольку оно не становится анти-иерархизмомъ, разрушающимъ Церковь, т. е. не иссыхаетъ въ пескахъ «протеста».

Вотъ тѣ немиготія и предварительныя мысли, которая мнѣ хочется высказать не столько въ отвѣтъ, сколько по поводу Вашего письма.

Преданный Вамъ прот. С. Булгаковъ.

## ПРОТЕСТАНТИЗМЪ И ПРАВОСЛАВІЕ.

*(Речь, произнесенная на съездѣ христіанскихъ студенческихъ движеній въ Православныхъ Балканскихъ странахъ въ мѣсѣ 1926 г. въ Банѣ Костенець — Болгарія).*

Я хочу поставить передъ вами вопросъ необычайной важности. Я хочу говорить вамъ о встрѣчѣ Православія съ западнымъ протестантскимъ міромъ. Мы здѣсь представители этихъ двухъ міровъ стоимъ другъ передъ другомъ. Что мы представляемъ изъ себя? Что мы можемъ другъ другу дать? Какой смыслъ въ нашей встрѣчѣ? Что ждать отъ нея Богъ?

Только четыре года я работаю среди православныхъ студентовъ и я слишкомъ мало знаю Православіе, чтобы чувствовать себя готовымъ отвѣтить на этотъ вопросъ.

Но если я все-таки имѣю смѣлость здѣсь свидѣтельствовать передъ вами, то это оттого, что вы знаете такъ-же хорошо, какъ я, что этотъ вопросъ не относится къ тѣмъ, которые рѣшаются образованіемъ, разумомъ, научными изслѣдованіями.

Этотъ вопросъ ставится и рѣшается въ томъ порядкѣ, который Паскаль называлъ порядкомъ сердца. И вотъ въ порядкѣ сердца — я хочу говорить вамъ о немъ.

Повѣрьте мнѣ, не какъ люди, здоровые, пресыщенные и удовлетворенные, — не какъ личности, сознающія свою силу, и твердость своего положенія — не самодовольными приходимъ мы къ вамъ — западные христіане-протестанты. Нѣтъ, мы приходимъ къ вамъ теперь послѣ всего, что пережили, какъ люди серьезно больные, глубоко раненые, охваченные тоской.

Мы приносимъ вамъ все страданіе, всю тревогу нашего христіанскаго міра, разорваннаго и потерявшаго свою цѣльность.

Никогда, можетъ-быть, отъ начала всей христіанской эры таинственная риза Христа не была такъ ужасающе раздирасма. Никогда, можетъ-быть люди такъ не отрезались отъ Христа. Никогда, можетъ-быть Христосъ такъ снова не распинался на крестѣ, какъ теперь — сынами старыхъ христіанскихъ народовъ.

Охваченные тоской и ранены — мы приходимъ къ вамъ. Вся эта тоска, всѣ эти раны — вы видите — онѣ намъ даны Богомъ. Онъ насъ судитъ, давая ихъ намъ. И въ своемъ судѣ — Онъ намъ ставитъ вопросъ. Даже, когда мы такъ далеко отъ Него, — Онъ не оставляетъ насъ. Въ своемъ невыразимомъ одиночествѣ, несмотря на все наше паденіе, Онъ насъ зоветъ. И что мы отвѣтимъ Ему?

Но вы видите Онъ еще болѣе далѣ намъ въ своемъ милосердіи. Онъ далъ намъ христіанамъ православнымъ и христіанамъ протестантамъ встрѣтиться такъ, какъ можетъ-быть, мы никогда не встрѣчались въ исторіи.

Повѣрьте, что Онъ послалъ эту встрѣчу, чтобы вопросъ, который Онъ ставитъ намъ — людямъ запада, — былъ такъ-же поставленъ вамъ — христіанамъ восточной церкви. Мы вамъ говоримъ: вотъ наши мученія, вотъ наша тяжесть, вотъ наши раны. Мы все приносимъ вамъ, даже самое тяжелое, даже раздѣленіе церкви. Хотите ли вы намъ помочь? Мы васъ умоляемъ во имя Того, кто покосъ на Себѣ всѣ наши немощи. Мы вамъ говоримъ: вотъ наши грѣхи, вотъ наши болѣзни. Хотите-ли вы, отвѣ-

чать Богу вмѣстѣ съ нами? Хотите-ли вы прикѣсть вмѣстѣ съ нами покаяніе смиренно и братски?

Какой смысл нашей встрѣчи? Неужели это простой обмѣнъ учтивыхъ привѣтствій? Неужели всѣ сказанныя здѣсь слова обмѣна уваженія къ свободѣ и достоинству друг друга — только благочестивый обмѣнъ? И что такое наша встрѣча, просто-ли человѣчески душевная или это духовная встрѣча — встрѣча подъ крестомъ и въ свѣтѣ Воскресенія.

Сегодня говорилось о духовной красотѣ и благородствѣ встрѣчи въ свободѣ и взаимномъ уваженіи нашихъ религиозныхъ судеб. Но, вы видите, еще большаго хочется отъ насъ Богъ. Богъ хочетъ, чтобы мы встрѣтились въ любви. Только если мы встрѣтимся въ любви — только тогда мы встрѣтимся реально въ свободѣ. Потому что тайной истиннаго уваженія обладаетъ только любовь.

Вы видите теперь отчето мы васъ просимъ раздѣлить наши тяжести. Слушайте внимательно и въ нашей молитвѣ — вы услышите Бога, который васъ спрашиваетъ и васъ зоветъ. И передъ нами, такъ приходящими къ вамъ и передъ Богомъ, зовущимъ васъ къ духовному общенію съ нами въ свободѣ и любви, — вы не сможете просто отвѣтить: «Въ нашей церкви мы имѣемъ всю полноту жизни во Христѣ, и мы несемъ наши грѣхи и наши тяжести духовно здоровымъ, потому что питаемся сокровищами нашей церкви». Если вы такъ увѣрены, что обладаете всей полнотой — это можетъ быть извѣстнымъ только Богу, — если вы сознаете ваши богатства — то вы не останетесь замкнутыми въ себя, вы не будете такъ нестыдны, чтобы закрыть двери вашей церкви передъ нами. Богъ вамъ далъ эти богатства, чтобы вы ихъ раздѣлили съ нами? Если Богъ васъ такъ благословилъ и такъ переполнилъ — вы не сможете не придти къ намъ — не открыть намъ всего, что вамъ дано. Хотите-ли вы намъ помочь? Вы видите, мы не о маломъ васъ просимъ. Мы пришли сюда, не о маломъ васъ просить. Такъ великъ этотъ часъ для христіанства, что мы васъ просимъ о самомъ большемъ, о чемъ христіанинъ можетъ просить другого. Хотите-ли вы, готовы-ли вы страдать нашими страданіями, дѣлить наши тяжести, исповѣдываться въ нашихъ грѣхахъ. И въ самомъ главномъ — въ томъ, что мы раздѣлились другъ отъ друга, что мы раздраемы. Тѣло Христово, что Его Вселенская церковь раздѣлена. Вотъ молитба, которую мы къ

вамъ обращаемъ во имя Того, кого исповѣдуемъ и кому поклоняемся мы всѣ и кто соединяетъ насъ въ нашихъ раздѣленіяхъ.

Мы васъ умоляемъ не поддаваться грѣху ревливой и гордой любви. Мы слишкомъ хорошо знаемъ, что среди вашихъ братьевъ есть такіе, которые хотятъ лишь для себя довольствоваться своей церковью. Изъ страха потерять чистоту своей вѣры они обособляются, становятся недоверчивыми и враждебными ко всему, что имъ кажется чуждымъ. Вмѣсто того, чтобы воспламениться любовью безъ границъ отъ любви безъ границъ Христа — они начинаютъ любить такъ исключительно свою церковь, что относятся подозрительно и враждебно ко всему остальному христіанству.

Мы, входя съ нашей грѣховной природой въ церковь, составяемъ то, что есть плотскаго и земнаго въ ней. И мы тоже призваны къ жертвѣ любви. Мы тоже должны, какъ и вся церковь, умереть, чтобы воскреснуть. Мы должны отдать себя Богу, забыть себя въ Немъ, — чтобы себѣ найти въ Богѣ. Чтобы быть искупленными мы должны себя потерять. Это та цѣна, которую мы должны заплатить, чтобы быть преобразенными во Христѣ. Это та цѣна, которую земная церковь должна заплатить. Если мы постигнемъ здѣсь составляемъ мистическое тѣло Христа, то мы должны умереть, какъ умеръ Глава, чтобы воскреснуть съ Нимъ. Мистическое тѣло Христа живетъ только тогда, если умереть, чтобы воскреснуть. Такъ и только такъ церковь становится сіяющей въ радости — любящей безъ границъ, по истинѣ Вселенской.

Повѣрьте, мы не были-бы здѣсь вмѣстѣ, если бы не знали, что мы способны, что мы готовы принести эту жертву. И разъ мы вошли въ такое духовное общеніе, — мы можемъ себя спросить, что мы дадимъ другъ другу, что мы значимъ другъ для друга?

Вы можете принести только то, что вамъ Богъ самъ далъ — Христа, живущаго въ вашей церкви и всю духовную полноту, которая содержится въ ней, которая принадлежитъ только Ему Одному, которая живетъ въ вашемъ Священномъ Преданіи, въ вашихъ молитвахъ, въ вашей литургіи, въ вашихъ иконахъ, въ вашихъ таинствахъ, въ вашихъ святыхъ, въ вашихъ мученикахъ, въ вашихъ исповѣдникахъ вѣры, въ вашихъ мистикахъ, въ вашихъ монастыряхъ.

Въ церкви всегда живутъ два начала: слово и образъ. Слово есть зовъ Бога въ

каждый момент — къ каждому человеку, къ каждому народу. Слово есть Пророчество живущее въ церкви. Оно есть «*hic et nunc*» Бога черезъ всю исторію, черезъ весь міръ. Это «*да*» Бога и «*нѣтъ*» Бога. Это видѣніе того Креста, который каждая личность, каждая эпоха, каждый народъ призванъ нести. Слово колеблеть прочность нашей привычной комфортабельной жизни — оно срываетъ пелену благополучія и довольства застилающую подлинную природу вещей. Слово — молнія, потрясающая уютъ нашихъ человѣческихъ жилищъ и адскую ослѣпительно открывающая намъ небо. Слово ищетъ всѣмъ въ нашей жизни ставить вопросъ. Оно отираетъ внезапно и трепетно для каждого изъ насъ, въ данный моментъ великую трагедію спасенія, которая вѣчно происходитъ между Богомъ и человѣкомъ. Слово это Богъ въ дѣйствіи — черезъ Него Богъ намъ обильяетъ наше спасеніе. Слово это скорбь по Богѣ, пробуждающаяся въ насъ. Слово это вопросъ Бога, который Онъ намъ ставитъ и отвѣтъ уже заключенный въ немъ.

— Но Богъ вѣченъ. Его міру не будетъ конца. Его истина пребываетъ неизмѣнной отъ начала. И образъ вѣчныхъ вещей намъ необходимъ — образъ вещей, неизмѣнныхъ въ Богѣ. Образъ всего, что есть въ третьемъ измѣреніи, измѣреніи, въ которомъ находится Богъ и все Его твореніе. Въ образахъ и символахъ церкви невидимый міръ Бога намъ становится видимъ. Вся іерархія духовныхъ реальностей явлена намъ. Образъ это божественный «*stasis*», Слово — божественный «*dynamis*».

Въ прекрасномъ ритмѣ церковный годъ намъ раскрываетъ образы духовнаго міра: многообразіе ликовъ святости, твореніе, судьба творенія исполнившаяся черезъ Божию Матерь, Благовѣщеніе Рождество Христово, Его Страсти, Голгофа, Воскресеніе и Вознесеніе; Духъ Святый, сходящій на Апостоловъ и устрояющій церковь въ Пятидесятницу. И въ центрѣ всего Евхаристія — Богъ въ Своей безконечной любви, жертвующій Себю намъ, чтобы воскреснуть въ насъ.

Въ иконопочитаніи, въ жизни литургіи и въ таинствахъ ваша церковь, какъ ни одна другая сохраняетъ тайну искупленія черезъ воплощеніе. Потому что — въ итогъ — въ образахъ и символахъ церкви — скудныя и немощныя вещи міра сего: хлѣбъ и вино, камни, краски, человѣческій голосъ становятся носителями вещей невидимыхъ и божественныхъ, Онъ полу-

чаютъ иной смыслъ, ничего общаго не имѣющій съ ихъ предназначеніемъ въ этомъ мірѣ — онъ получаетъ божественный смыслъ. И такъ во видимой церкви — въ ея символахъ и образахъ происходитъ чудесное воплощеніе и преображеніе вещей міра сего. Образы существуютъ тамъ, гдѣ встрѣчаются два міра: міръ здѣшний и видимый, и міръ невидимый и божественный. И черезъ образы и символы здѣсь воплощаются божественныя реальности. Христосъ, Слово Бога принявшее человѣческое естество, не расширяетъ ли оно намъ неказанную Славу, къ которой призываетъ насъ Богъ, въ которой Онъ всяческая во всемъ? Не есть-ли въ этомъ главное основаніе нашей вѣры?

— И ни одна церковь такъ не велика, какъ ваша въ почитаніи тайны Воплощенія, Христа распятаго и воскресшаго — Богочеловѣка.

Мы протестанты сдѣлавшіеся во имѣ евангельской чистоты иконоборцами, ставимъ слишкомъ часто намъ оправданіе вѣрой выше тайны воплощенія. Для чистоты нашей совѣсти мы разбили символы, слова, ставящаго Плотию — тайну Боговоплощенія, которое есть неп чистота и вся полнота.

Мы были яслими въ нашей вѣрѣ и пламенны въ нашей пророческомъ духѣ, и внутренней миссіи, въ нашей общественной жизни и проповѣди. Но слишкомъ часто и въ трагическомъ итогѣ отвлеченно-духовнаго пониманія евангелія мы теряли положеніе смиреннаго стоянія передъ Богомъ и Христомъ и чувство реальности Святой Троицы. И когда мы удалились отъ истиннаго почитанія божественныхъ образовъ, живущихъ въ литургіи, и таинственного Богообщенія въ свхаристіи, — то мы потеряли единственное оправданіе, которое безусловно передъ Богомъ, которое выше даже оправданія вѣрой и дѣлами — оправданіе и спасеніе черезъ реальное присутствіе Христа, живущаго въ насъ. Такимъ образомъ удалившись отъ тайны воплощенія, — мы потеряли смыслъ видимой церкви, видимаго тѣла, въ которомъ полнота и божественная благодать.

Теперь протестантизмъ пробуждается. Онъ хочетъ выйти изъ трагическаго тупика. Кто посмѣетъ его осудить за то, что онъ страстно возсталъ четыреста лѣтъ назадъ за чистоту Евангелія. То, что произошло тогда, — больше, чѣмъ мы. Не намъ бросать напрасныя и гордыя осужденія. Что-то, что произошло, въ реформации, было во имя Бога. Но дѣйствіе,

начатое во имя Бога, зашло слишком далеко, под влияниемъ челоуѣческихъ страстей. И теперь мы несемъ на себѣ всѣ рапы и всѣ послѣдствія. Мы инвалиды, но когда мы сознаемъ это, мы инвалиды увѣнчанные славой.

И вы христіане восточной церкви, вы хорошо знаете, что въ историческомъ планѣ ваша церковь была часто настолько исполнена Богопочитанія, что забывала о духѣ пророчества. Она читала Слово Божіе въ ущербъ его проповѣди и погружалась въ неизреченную тайну Богослуженія, теряла пафосъ апостольства.

Теперь Православная церковь особенно русская, пробуждается. — Пробуждается заснувшее слово. И передъ лицомъ войны и революціи снова вѣетъ пророческій духъ. Раскрываются творческія силы клира и вѣрныхъ. Возрождается жизнь въ приходахъ и возникаютъ религіозныя движенія.

Жизнь пророческаго духа и движенія церковнаго народа существовали всегда. Но послѣднія 100 лѣтъ казалось онѣ проявляются вѣдь церкви. Теперь они снова возвращаются въ церковь. И церковь снова получаетъ снятую полноту слова и образа, «hic et nunc» и вѣчность. — одно дополняющее другое.

Это движеніе русскихъ студентовъ, о которомъ мы слышали, что оно, какъ ни слабый знакъ чудеснаго возрожденія слова. Русская интеллигенція, пернующая въ церковь въ вѣчныхъ образахъ, пре-

бывающимъ въ ней, какъ будто снова обрѣтаетъ значеніе слова.

— Здѣсь я вижу чудесное благословеніе нашей встрѣчи. Вы пуждаетесь въ динамикѣ слова, у насъ такая жажда войти и стоять въ тишинѣ въ видимой церкви Христа въ литургіи и таинствахъ. И, помогая вамъ въ вашихъ студенческихъ движеніяхъ, движеніяхъ мірнѣхъ, въ которыхъ идетъ миссіонерская и общественная работа, которые захвачены изученіемъ священныхъ Писаній и Преданій, въ которыхъ сердце открыто духу пророчества, открыть «hic et nunc» Христа для нашего времени и для нашего отечества и которые черпаютъ силу для всего этого въ стояніи передъ Богомъ, мы получаемъ гораздо больше, чѣмъ можемъ дать, — мы получаемъ отъ насъ новое вѣдѣніе цѣльности и полноты открывающейся во Христѣ и живущей въ литургіи и таинствахъ нашей церкви. И это взаимное проликаніе, укрѣпляющее духовное возрожденіе въ Православной церкви, освящающее путь многимъ современнымъ протестантскимъ движеніямъ — и могущее повести церковь Православную и Протестантскую къ цѣлостному сочетанію Слова и Образа — не есть ли это дѣло Божіе, превышающее наши силы?

И мы благодаримъ Бога, что Онъ даетъ намъ возможность дѣлиться нашими слабыми силами и просимъ Его благословить и дальше наши успѣя.

Г. Г. Кульманъ.



## ПИСЬМО ВЛ. СОЛОВЬЕВА КЪ Л. ТОЛСТОМУ.

О ВОСКРЕСЕНІИ ХРИСТА. \*)

Петербургъ, 28 іюля—2 августа 1894.

Дорогой Л. Н.! Со времени моего послѣдняго письма, отправленнаго черезъ гр. Кр. я былъ дважды серьезно боленъ и не хочу долѣе откладывать важнаго разговора, который я Вамъ долженъ.

Все наше разногласіе можетъ быть сосредоточено въ одномъ конкретномъ пунктѣ — воскресеніи Христа. Я думаю, что въ Вашемъ собственномъ міросозерцаніи (если я только нѣрно понимаю Ваши послѣдніи сочиненія) нѣтъ ничего такого, что мѣшало бы признать истину воскресенія, а есть даже нѣчто такое, что заставляетъ признать ее. Сначала скажу объ идеѣ воскресенія вообще, а потомъ о Воскресеніи Христа.

1) Вы допускаете, что нашъ міръ прогрессивно видоизмѣняется, переходя отъ низшихъ формъ и ступеней бытія къ высшимъ, или болѣе совершеннымъ, 2) Вы признаете взаимодействіе между внутренней жизнью и вѣншей физической и 3) на почвѣ этого взаимодействія Вы признаете, что совершенство духовнаго существа выражается въ томъ, что его собственная духовная жизнь подчиняетъ себѣ его физическую жизнь, овладѣваетъ ею.

Исходя изъ этихъ трехъ пунктовъ, я думаю, необходимо придти къ истинѣ воскресенія. Дѣло въ томъ, что духовная

сила по отношенію къ матеріальному существованію не есть величина постоянная, а возрастающая. Въ мірѣ животномъ она вообще находится въ скрытомъ потенциальномъ состояніи; въ человѣчествѣ она освобождается и становится явною. Но это освобожденіе совершается сначала лишь идеально, въ формѣ разумнаго сознанія; я различаю себя отъ своей животной природы, сознаю свою внутреннюю независимость отъ неѣ и превосходство предъ нею. Но можетъ ли это *сознаніе* перейти въ *дѣло*.? Не только можетъ, но отчасти и преходитъ. Какъ въ мірѣ животномъ мы находимъ нѣкоторые зачатки или проблески разумной жизни, такъ въ человѣчествѣ несомнѣнно существуютъ зачатки того высшаго совершеннаго состоянія, въ которомъ духъ дѣйствительно фантически овладѣваетъ матеріальной жизнью. Онъ борется съ темными стремленіями матеріальной природы и покоряетъ ихъ себѣ (а не различаетъ только себя отъ нихъ). Отъ степени внутренняго духовнаго совершенства зависитъ большая или меньшая полнота этой победы. Крайне торжество враждебнаго матеріальнаго начала есть смерть, т. е. освобожденіе хаотической жизни матеріальныхъ частей съ разрушеніемъ ихъ разумной, цѣлесообразной связи. Смерть есть явная победа безсмысла надъ смысломъ, хаоса надъ носмосомъ. Особенно это ясно относительно живыхъ существъ высшаго порядка. Смерть человека есть уничтоженіе совершающаго организма, т. е. цѣлесообразной формы и орудія высшей разумной жизни. Такая победа низшаго надъ выс-

\*) Мы воспроизводимъ это мало извѣстное въ широкихъ кругахъ читателей интересное письмо Вл. Соловьева къ Л. Н. Толстому. Въ собраніе сочиненій Вл. Соловьева оно не вошло.

шимъ такое обезоруженіе духовнаго начала показываетъ, очевидно, недостаточность его силы. Но вѣдь эта сила *возрастаетъ*. Для человѣка безсмертіе есть тоже, что для животнаго разумъ: смыслъ животнаго царства есть животное разумное, т. е. человѣкъ. Смыслъ человечества есть *безсмертный*, т. е. Христосъ. Какъ животный міръ тяготеетъ къ разуму, такъ человечество тяготеетъ къ безсмертію. Если борьба съ хаосомъ и смертью есть сущность мирового процесса, при чемъ свѣтлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки *одолеваетъ*, то воскресеніе, т. е. дѣйствительная и окончательная побѣда живого существа надъ смертью, есть необходимый моментъ этого процесса, который въ принципѣ этимъ и оканчивается; весь дальнѣйшій прогрессъ, строго говоря, имѣетъ лишь экстенсивный характеръ, состоитъ въ универсальномъ усвоеніи этой индивидуальной побѣды или въ распространеніи ея слѣдствій на все человечество и на весь міръ.

Если подѣ чудомъ разумѣть фактъ, противорѣчащій общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресеніе есть прямая противоположность чуду — это есть фактъ, безусловно необходимый въ общемъ ходѣ вещей, если же подѣ чудомъ разумѣть фактъ, впервые случившійся, небывалый, то воскресеніе «первенца изъ мертвыхъ» есть конечно, чудо совершенно такое же, какъ появленіе первой органической кѣточки среди неорганическаго міра, или появленіе животнаго среди первобытной растительности или перваго человѣка среди orangutanговъ. Въ этихъ чудесахъ не сомнѣвается естественная исторія, такъ же несомнѣнно и чудо воскресенія для исторіи человечества.

Разумѣется, съ точки зрѣнія механическаго материализма, все это — *nil et non avenu*. Но я былъ бы очень удивленъ, если бы съ Вашей точки зрѣнія услышалъ какое-нибудь принципиальное возраженіе. Я утверждаю, что идея воскресенія «первенца изъ мертвыхъ» для Васъ такъ же естественна, какъ и для меня. Но спрашивается, осуществлялась ли она въ томъ историческомъ лицѣ, о воскресеніи котораго разсказывается въ Евангеліяхъ. — Вотъ основанія, которыми я подтверждаю свою увѣренность въ дѣйствительномъ воскресеніи этого лица, Иисуса Христа, какъ первенца изъ мертвыхъ.

1. Побѣда надъ смертью есть необходимое натуральное слѣдствіе внутренняго совершенства; то лицо, въ которомъ духов-

ное начало забрало силу рѣшительно и окончательно надѣ всѣмъ вышнимъ, не можетъ быть попорено смертью; духовная сила, достигнувъ полноты своего совершенства, неизбежно переливается, такъ сказать черезъ край субъективно психической жизни, захватывается и тѣлесную жизнь, преобразуетъ ее, а затѣмъ окончательно одухотворяетъ, неразрывно связываетъ съ собой. Но именно образъ полнаго духовнаго совершенства я и нахожу въ Евангельскомъ Христѣ; считать этотъ образъ вымысленнымъ я не могу по множеству причинъ, приводящихъ которыя нѣтъ надобности, такъ какъ и Вы не считаете евангельскаго Христа вымысломъ. Если же этотъ духовно-совершенный человѣкъ дѣйствительно существовалъ, то онъ тѣмъ самымъ былъ первенецъ изъ мертвыхъ и другого такого ждать нечего.

II. Второе основаніе моей вѣры позволяетъ пояснить сравненіемъ изъ другой области. Когда астрономъ Леверье посредствомъ извѣстныхъ вычисленій убѣдился что за орбитой Урана должна находиться еще другая планета, а затѣмъ увидалъ, ее въ телескопъ именно такъ, какъ она должна была быть по его вычисленіямъ, то едва ли онъ имѣлъ какой-нибудь разумный поводъ думать, что эта видимая планета не есть та, которую онъ вычислилъ, что она не настоящая, а настоящая еще можетъ быть открыта впоследствии. Подобнымъ образомъ, когда, основываясь на общемъ смыслѣ мирового и историческаго процесса и на послѣдовательности его стадій, мы находимъ, что послѣ проявленія духовнаго начала въ идейной формѣ — съ одной стороны, въ философіи и художествѣ эллиновъ, а съ другой стороны, въ этическо-религиозномъ идеалѣ пророковъ сврсейскихъ (понятіе Царства Божія) — дальнѣйшій вышшій моментъ этого откровенія долженъ былъ представить явленіе того же духовнаго начала личное и реальное его воплощеніе въ живомъ лицѣ, которое не въ мысляхъ только и художественныхъ образахъ а на дѣлѣ должно было показать силу и побѣду духа надъ враждебнымъ дурнымъ началомъ и его крайнимъ выраженіемъ — смертью, т. е. должно было дѣйствительно воскресить свое материальное тѣло въ духовное, — и тогда вмѣстѣ съ тѣмъ у свидѣтелей очевидцевъ, неграмотныхъ евреевъ, неимѣющихъ никакого понятія о мировомъ процессѣ, его стадіяхъ и моментахъ, мы находимъ описаніе именно такого человѣка, лично и реально вопло-

щающего въ себѣ духовное начало, при чемъ они съ изумленіемъ, какъ о событіи для нихъ неожиданнымъ и невѣроятномъ, разсказываютъ, что этотъ человѣкъ воскресъ, т. е. представляютъ чисто эмпирически, какъ послѣдовательность фактовъ, то, что для насъ имѣетъ внутреннюю логическую связь, — видя такое совпаденіе, мы рѣшительно не въ правѣ обвинять этихъ свидѣтелей въ томъ, что они выдумали фактъ все значеніе котораго для нихъ не было ясно. Это почти то же, какъ еслибы мы предположили, что рабочіе, строившіе телескопъ Парижской Обсерваторіи, хотя ничего не знали о вычисленіяхъ Леверье, однако, нарочно устроили такъ, чтобы онъ увидѣлъ въ этотъ телескопъ призракъ несуществующаго Нептуна.

III. О третьемъ основаніи моей вѣры въ воскресеніе Христа я упомяну только въ двухъ словахъ, т. н. оно слѣшкомъ извѣстно, что не уменьшаетъ его силы. Дѣло въ томъ, что безъ факта воскресенія необычайный энтузіазмъ апостольской общины не имѣлъ бы достаточнаго основанія и вообще вся первоначальная исторія христіанства представляла бы рядъ невозможностей. Развѣ только признать (какъ это иные и дѣлали), что въ христіанской исторіи вовсе не было перваго вѣка, и что началось она прямо со втораго, или даже съ третьяго.

Я лично, съ тѣхъ поръ какъ признаю, что исторія міра и человѣчества имѣетъ смыслъ, не имѣю ни малѣйшаго сомнѣнія, въ воскресеніи Христа, и всѣ возраженія противъ этой истины своею слабостью только подтверждаютъ мою вѣру.

Единственное серьезное и оригинальное возраженіе, которое мнѣ извѣстно, принадлежитъ Вамъ. Въ одномъ недавнемъ разговорѣ со мною, Вы сказали, что, если признать воскресеніе и слѣдовательно особое сверхъестественное значеніе Христа,

то это заставитъ христіанъ болѣе полагаться для своего спасенія на таинственную силу этого сверхъестественнаго существа, нежели на собственную нравственную работу. Но вѣдь такое злоупотребленіе истинною въ концѣ концовъ есть лишь обличеніе злоупотребляющихъ. Такъ какъ на самомъ дѣлѣ Христосъ, хотя и воскресшій, ничего окончательнаго для насъ, безъ насъ самихъ сдѣлать не можетъ, то для искреннихъ и добросовѣстныхъ христіанъ никакой опасности извѣстна тутъ быть не можетъ. Ее еще можно было бы допустить, если бы воскресшій Христосъ имѣлъ для насъ видимую дѣйствительность, но при настоящихъ условіяхъ, когда дѣйствительная личная связь съ нимъ можетъ быть только духовною, что предполагаетъ собственную нравственную работу человѣка, только лицемѣры или негодяи могутъ ссылаться на благодать въ ущербъ нравственнымъ обязанностямъ. Къ тому же Богочловѣкъ не есть всепоглощающее абсолютное восточныхъ мистиковъ и соединеніе съ нимъ не можетъ быть односторонне-пасивнымъ. Онъ есть «первенецъ изъ мертвыхъ», указатель пути, вождь и знамя для дѣятельной жизни, борьбы, и совершенствованія, а не для погруженія въ Nirvanу.

Во всякомъ случаѣ, кановы бы ни были практическія послѣдствія Воскресенія Христова, вопросъ объ истинѣ его рѣшается не ими.

Мнѣ было бы въ высшей степени интересно знать, что Вы скажете объ этомъ по существу. Если Вамъ не охота, или некогда писать, то подожду свиданія. Будьте здоровы, сердечно кланяюсь Вашимъ всѣмъ.

Искренно Вамъ преданный

Влад. Соловьевъ.

## СНОШЕНИЯ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ СЪ ПРАВОСЛАВНОЮ.

Въ статьѣ виднаго представителя англокатолическаго теченія С. Л. Оларда, помѣщенной въ журналѣ «Путь» № 3, между прочимъ сказано, что, начиная съ 17 столѣтія и до настоящаго времени англокатолики больше другихъ всегда стремились къ соединенію со Святой Православной Церковью. Предполагая вернуть еще къ вопросу о возможности такого соединенія на основаніи оцѣнки членовъ вѣроученія англиканской Церкви, находимъ своевременнымъ дать нѣкоторые свѣдѣнія изъ исторіи сношенія обѣихъ церквей.

Начало сношенія съ православной церковью положено было въ 18 вѣкѣ англиканскими епископами, принадлежавшими къ партіи pop-jugors (неприсягающихъ). Эта партія образовалась въ 1690 году, когда архіепископъ Кентерберійскій Санкрофтъ, семь епископовъ и около 400 другихъ духовныхъ лицъ отказались принять присягу на вѣрность королю Вильгельму III и Маріи и будучи лишены своихъ мѣстъ, отдѣлились отъ установленной церкви и составили особое общество, существовавшее до начала 19 вѣка. Желая найти для себя опору въ соединеніи съ православной церковью, епископы Кампбелль, Колльеръ, и Спиннесъ воспользовались прибытіемъ въ Англію Митрополита Олванденаго Арсенія, отправили черезъ него восточнымъ патріархамъ въ 1716 году проектъ «соглашенія между православнымъ и католическимъ останкомъ британскихъ церквей (накъ они называли свое общество) и апостольною восточною церковью». Они утверждали здѣсь

что приняли первоначальное христіанство отъ матери всѣхъ церквей — церкви іерусалимской и съ тѣхъ поръ всегда сохранили и теперь содержатъ ту же самую вѣру, что и восточная церковь, и потому должны быть признаваемы такою же, какъ и она, частью католической церкви. Отличіе ихъ отъ восточной церкви, по ихъ словамъ, заключалось только въ пяти пунктахъ, именно они не согласны:

1) Признавать опредѣленія вселенскихъ соборовъ обязательными наравнѣ съ Св. Писаніемъ.

2) Поклоняться Пресвятой Дѣвѣ Маріи.

3) Призывать ангеловъ и святыхъ.

4) Вѣрить въ пресуществленіе Св. Даровъ въ евхаристіи и воздавать имъ божесное пошленіе и

5) Почитать иконы.

Въ случаѣ соглашенія предполагалось между прочимъ возстановить у себя древнюю британскую литургію, ввести за богослуженіемъ чтеніе бесѣдъ І. Златоуста и другихъ греческихъ отцовъ, установить общеніе въ молитвахъ съ признаніемъ патріарха іерусалимскаго первымъ въ числѣ прочихъ, построить въ Лондонѣ церковь Согласія, гдѣ бы подѣлѣніемъ патріарха александрійскаго отправлялась служба для британскихъ католиковъ, а греческому епископу позволить служить по греческимъ обрядамъ въ соборѣ Св. Павла. Патріархи въ отвѣтъ на такое предложеніе писали (1718 г.), что истинная вѣра Христова во всей полнотѣ сохраняется только въ восточной православной церкви, которая не принимаетъ прибавленія къ символу *filioque*, равно ученія о чи-

стилищѣ и признаеть полностью всѣ семь таинствъ, и подробно излагали ученіе относительно уназанныхъ пунктовъ различія.

Англикане въ новомъ посланіи (1722 г.) настаивали на своихъ возраженіяхъ и увѣряли, что, если восточные патріархи открыто и авторитетно объявятъ, что не стануть требовать отъ нихъ призванія святыхъ и ангеловъ, почитанія иконъ и поклоненія Св. Дарамъ, то всѣ препятствія будутъ устранены и между ними и восточною церковью водворится миръ и полное согласіе. Посланіе это они отправили черезъ русскій св. Синодъ (митрополитъ Арсеній былъ въ то время въ Россіи), причемъ просили Синодъ и императора Петра I принять участіе въ ихъ стараніяхъ и оказать имъ свое покровительство и содѣйствіе. Св. Синодъ съ радостью узналъ о желаніи англиканъ имѣть единеніе и миръ съ восточною церковью и общалъ (1723 г.) прилагать всякое попеченіе къ столь святому дѣлу. Онъ сообщилъ, что ознакомилъ съ этимъ дѣломъ государя, который «принялъ извѣстіе лицемъ весьма вѣселясь», и, какъ можно думать, «въ чистѣ отразѣ по счастливымъ, но и трудномъ походѣ почиталъ». «Его мнѣніе, писалъ синодъ, то, дабы вы двоихъ изъ вѣчнаго согласія съюды прислали кроткаго ради во имя Христова» въ душѣ Его разговора. Въ такомъ разговорѣ обоихъ сторонъ мнѣнія, доказательства и твердовѣріе истинныя явятся и ясныя уразумѣются и удобнѣе познаю будетъ, что одна сторона другой поуступить и позволить и что вопреки не уступить можетъ и должна петь совѣти ради. Въ то же время св. Синодъ просилъ патріарховъ сообщить ихъ мнѣніе по этому дѣлу. Въ 1723 г. патріархи константинопольскій Іеремія, антиохійскій Аоданасій и іерусалимскій Хрисанте послали свой отвѣтъ на второе посланіе англиканъ также черезъ св. Синодъ. Они признавали ревность и благочестіе англиканъ и готовность ихъ къ единенію, но отказались входить въ дальнѣйшія разсужденія по спорнымъ вопросамъ. «Наши догматы и ученіе нашей церкви, писали они, еще древнѣе изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами; прибавлять къ нимъ или отнимать отъ нихъ что-либо непозволительно; посему желающіе согласоваться съ нами въ божественныхъ догматахъ православной вѣры должны съ простою, послушаніемъ, безъ всякаго изслѣдова-

нія и любопытства послѣдовать и покориться всему, что опредѣлено и постановлено древнимъ преданіемъ отцовъ и утверждено святыми и вселенскими соборами. При этомъ прилагалось и изложеніе православной вѣры, составленное на вселенскомъ соборѣ 1672 г. и извѣстное подъ именемъ «Посланія восточныхъ патріарховъ». Св. Синодъ патріархи убѣждали написать и съ своей стороны англиканамъ, что его образъ мыслей тотъ же самый, накой изъясненъ въ упомянутомъ положеніи, т. е. только этимъ, а не инымъ путемъ можетъ быть достигнуто единеніе. Пересылая грамоту патріарховъ, св. Синодъ сообщилъ англиканамъ (1724 г.), что Царь держится прежняго мнѣнія, и снова просилъ прислать своихъ представителей. Англикане съ благодарностью приняли предложеніе Императора и обѣщали прислать двухъ лицъ весной 1725 года, но въ январѣ 1725 года Императоръ Петръ I умеръ, и предпріятіе англиканъ лишилось своего покровителя. Канцлеръ Головинъ увѣдомилъ ихъ, что дѣло по обстоятельствамъ должно быть отложено.

Въ то же время архіепископъ Кентерберійскій Уильямъ въ письмѣ къ патріарху іерусалимскому разписалъ схизматическое положеніе по поводу вѣры англійской церкви и незаконно присвоенныхъ ими себѣ въ перепискѣ съ восточными епископскихъ титуловъ. Переговоры послѣ этого прекратились.

Сношенія возобновляются во второй половинѣ 19-го вѣка. Они были вызваны обстоятельствами церковной жизни въ Англии. Оксфордское движеніе утвердило въ сознаніи значительной части англиканъ мысль, что англиканская церковь есть такая же вѣтъ единой католической церкви, какъ и церковь римская и восточная. А неблагопріятное положеніе англиканской церкви — неопредѣленность и шаткость вѣроученія, содержащаго элементы и католическіе и протестантскіе, раздѣленіе на партіи, зависимость отъ свѣтской власти даже въ вопросахъ вѣры, слабость авторитета епископовъ — побуждало многихъ ея членовъ искать опоры въ общеніи съ двумя остальными вѣтвями католической церкви. Если одни стояли за сближеніе съ Римомъ, съ которымъ связывала Англію прошлая исторія и настоящая совмѣстная жизнь на культурномъ западѣ и который привлекалъ единствомъ и твердостью своей церковной организаціи, то другіе не могли согласиться на подчиненіе папѣ и принятіе римскихъ ученій и обратили свои

взоры на другую ветвь католической церкви, первую восточную, которой учение казалось им близким к их собственному. Постепенно стали возрастать среди англичан интерес и симпатии к православной церкви; о ней стали отзываться, как о «святой», католической, достоуважаемой церкви.

Наконец в 60-х годах началось открытое движение к соединению с нею. Поводом к официальному обсуждению этого предмета послужило внешнее сотрудничество обих церквей на с. западном побережье американского материка. В 1862 г. на генеральной конвенции с.-веро-американской епископальной церкви был учрежден «греко-русский комитет» для дружественных сношений с греко-русской церковью по вопросу о взаимных отношениях между членами епископальной и православной церкви в С. Америке. В 1863 г. в Англии при кантерберийской конвенции также назначен был комитет по вопросу о сближении с восточной церковью.

Оба комитета стали работать совместно. В одном направлении действовала и Ассоциация восточной церкви (Eastern Church Association), основанная в 1863 году.

Секретарь американского комитета пастор Юнгъ съ рекомендательными письмами американских епископов в 1864 г. был в России у Митр. Филарета в Москве и Митр. Исидора в С. Петербурге, коим был представлен св. Синоду и всюду встречал полное сочувствие.

Мит. Филарет предложил для разъяснения пять пунктов:

1) Как можно достигнуть того, чтобы известные 39 пунктов не были препятствиями к соединению церквей.

2) Как может быть согласено учение американской епископальной церкви об исхождении св. Духа с учением восточной церкви.

3) Вполнѣ ли доказана непрерывность апостольского иерархического рукоположения в американской церкви.

4) Достоверно ли церковное предание признает ли американская церковь вспомогательным руководительным началом для изъяснения св. Писания и для церковных чиноположений и дисциплины.

5) Какое воззрѣніе американской церкви на учение церкви восточной о седмиричном числѣ таинствъ.

Нѣсколько членовъ Ассоціаціи взяли на себя разсмотрѣніе этихъ вопросовъ.

Ближайшимъ посредникомъ въ дѣлѣ оз-

накомленія англиканъ съ православною церковью былъ въ это время настоятель русской церкви въ Лондонѣ прот. Е. И. Поповъ.

Въ 1864 году по приглашенію англиканскихъ богослововъ прѣзжалъ въ Англію для собесѣдованія о соединеніи церквей настоятель русской церкви въ Парижѣ прот. І. В. Васильевъ. Однако сношенія эти не привели къ соглашенію. Св. Синодъ высказывалъ (18 ноябр. 1870 г.), что православная церковь прежде взаимобщины въ таинствахъ считаетъ необходимымъ согласіе въ вѣрѣ. Въ 1877 г. греко-русский комитетъ былъ закрытъ.

Причиной прекращенія официальныхъ сношеній съ православною церковью было то, что обѣ стороны смотрѣли на сущность единенія неодинаково: англикане желали единскія практическаго, въ смыслѣ взаимобщины, и недостаточно заботились о согласіи разностей въ вѣрѣ; православные не допускали единенія безъ согласія въ догматахъ.

Желанія и надежды на соединеніе не были оставлены. Открылась необходимость основательно изучить разности въ ученіи обихъ церквей и здѣсь искать соглашенія. Лучшимъ средствомъ содѣйствующимъ успѣху дѣла въ будущемъ англикане считали поддержаніе и развитіе дружественныхъ отношеній, установившихся между обими церквами, что постоянно и выполнялось и выполняется до настоящаго времени вплоть до послѣдняго посѣщенія Англіи Митрополитами Евлогіемъ и Антоніемъ и Епископомъ Веніаминѣмъ по случаю юбилея перваго вселенскаго Собора, на комъ присутствовали и восточные патріархи.

Укажемъ кратко (см. Словарь богословско-энциклопедическій А. П. Лопухина, т. I.) моменты взаимныхъ свиданій и сношеній обихъ церквей.

Въ 1867 ламбетская конференція выражала соболѣзнованія русской церкви по случаю смерти Митр. Филарета.

Въ 1870 представители англиканской церкви присутствовали на освященіи греческой церкви въ Ливерпулѣ.

Въ 1888 по случаю торжества 900 лѣтня крещенія Руси архіепископъ кантерберійскій Бенсонъ прислалъ Мит. Кіевскому Платону привѣтствіе.

- Въ 1889 архіепископу кипрскому Софронію оказанъ въ Оксфордѣ почетный пріемъ.
- Въ 1895 въ Петербургѣ викарію епископу Вилькинсону таковой же пріемъ оказанъ, равно какъ
- Въ 1897 архіепископу іоркскому Маклагану.
- Въ 1896 на торжествѣ св. коронаванія Государя Императора Николая II присутствовали съ согласія англійской королевы представитель англиканской церкви епископъ питерборскій Крейтонъ.
- Въ 1897 на торжествѣ 60 лѣтняго юбилея царствованія королевы Викторіи, съ созво-

ленія Государя Императора Николая II, присутствовали Митрополитъ Антоній, въ то время бывший архіепископомъ финляндскимъ и Выборгскимъ.

Въ послѣднее время архіепископъ кнѣтерберійскій неоднократно выражалъ свои симпатіи русской эмиграціи и возвышалъ свой голосъ въ защиту покойнаго Св. Тихона Патріарха Московскаго и всея Руси. Какъ итогъ всего сказаннаго, можно выразить надежду и пожеланіе, что недалеко то время, когда вѣрующіе обѣихъ церквей будутъ едиными устами и единымъ сердцемъ славить Единого Главу вселенской соборной церкви Господа Нашего Иисуса Христа.

А. К.

## ТРИ СТУДЕНЧЕСКИХЪ СЪЪЗДА.

Въ теченіи мая с. г. одинъ за другимъ имѣли мѣсто три студентическихъ религіозныхъ съѣзда. Одинъ — для православныхъ студентовъ Балканскихъ странъ; другой для молодежи юго-восточныхъ народовъ Европы; третій — для русскихъ студентовъ въ Германіи. Два первыхъ съѣзда имѣли мѣсто въ Болгаріи (въ горномъ мѣстечкѣ Баня Костенецъ, въ трехъ часахъ отъ Софіи); послѣдній — въ деревнѣ Кенгштейнъ — около Дрездена. Балканскій съѣздъ явился первой попыткой объединить на религіозной почвѣ молодежь православныхъ народовъ бл. Востока, пребывающихъ въ состояніи непрекращающейся политической борьбы и національной ненависти. Опытъ удался, ибо собравшіеся вмѣстѣ болгарскіе, сербскіе, греческіе, румынскіе и русскіе студенты, совершенно забыли о политикѣ и псію осознали свое истинное единство въ Православіи. Это выявленіе возможности религіознаго общенія и церковнаго единства на Востокъ должно имѣть огромное значеніе для туземной молодежи, въ подавляющемъ большинствѣ своемъ зараженной атенетическими и позитивистическими предразсудками и національнымъ шовинизмомъ. Православіе явилось здѣсь не въ официальномъ обличьи государственной Церкви или формы народнаго быта, но какъ живая Истина, захватывающая безъ различія всѣ классы, возрасты, специальности..... какъ родная вѣра свободной исповѣдуемая интеллигентною молодежью, какъ жизнь, разрѣшающая всѣ вопросы и сомнѣнія современности. Значеніе самостоятельной черновой работы молодежи было учтено тѣми іерархами, которые благословили и привѣтство-

вали этотъ съѣздъ, какъ особыми граматами, такъ и личными представителями. Въ числѣ ихъ оказались митрополитъ Евлогій, и митрополитъ Антоній (Россія), патріархъ Миронъ (Румынія), архіепископъ Николай Охридскій (Сербія), архіепископъ Хрисостомъ Афинскій. Всѣ богослуженія были совершаемы въ сослуженіи представителей разныхъ церквей, и это единство молитвеннаго чина при различіи языка и нѣкоторыхъ обрядовъ — явилось прекраснымъ вышнимъ выраженіемъ того единства Православія, которое оставляетъ каждому народу все своеобразие его быта и жизни, объединяя его съ другими въ высшихъ областяхъ духа — въ молитвѣ и богослуженіи. Однако продолженіе политической розни и національнаго разнорѣчія было только аккомпанирующимъ моментомъ той основной работы, которую пришлось выполнить этому кратковременному и сравнительно малочисленному съѣзду (3 дня; 40 человекъ). Его задачами явились три вопроса, которые получили часть теоретическое освѣщеніе, отчасти же разрѣшенны практически. Студенческое религіозное Движеніе существуетъ во всѣхъ этихъ странахъ уже нѣсколько лѣтъ; однако церковный его характеръ не является въ достаточной мѣрѣ яснымъ и опредѣленнымъ. Только русское движеніе съ самаго начала своего возникновенія за рубежомъ приняло опредѣленно православно-церковное направленіе. Другія же движенія разрѣшаютъ этотъ вопросъ или въ порядкѣ повсѣдневной жизни, или же не ставятъ его совсѣмъ, вслѣдствіе чего возможны какъ нѣтъшнія недоразумѣнія, такъ и реальные ложные и опасные шаги.



Поэтому первым вопросом православного студенческого съезда явилась «моральная ответственность студенческих христианских движений перед Православною Церковью» (доклад проф. В. В. Зыковского, который был председателем съезда) и связанная с этим проблема «внутренней организации Движения» с точки зрения Православной Церкви (доклад русского студента А. Н. Терешневича). Этот вопрос был разрешен в том смысле, что все Движения не только считают себя православными в своей внутренней жизни, но являются втроеисповедными группами и для внешнего мира. Последнее имеет большое значение в той живой связи, которая соединяет отдельные Движения с Всемирным Христианским Студенческим Союзом. Второй вопрос естественно вытекает из первого: ибо группы, признающие себя православными, должны как то быть связанными друг с другом. Проблема эта (набеганная в докладах руководителя кружков А. И. Никитина — «Православная Церковь и международное сотрудничество в Движениях» и болгарского студента Г. С. Литвинова — «Сотрудничество между студ. христ. Движениями Балканских стран») получила однако не втроеисповедное, а территориальное разрешение. Подобное сотрудничество признано всеми плодотворным и необходимым — и это может в будущем иметь огромное значение для преодоления национализма и поминизма, столь сильных на Балканах; но «комитет», учрежденный для этой цели, состоит из представителей только Балканских стран — и если русские и вошли в этот комитет, то не по праву, но по приглашению — частью обращенному к русскому Движению, сыгравшему роль фермента во всем этом деле, частью — лично к А. И. Никитину, которому принадлежит как самая идея Балканского съезда, так и заслуга практического его осуществления. Наконец, третьим вопросом явилось отношение православного студенчества к западному. Этот вопрос был религиозно освещен докладом д-ра Г. Г. Кульмана (см. его доклад в этом №); практически его решение выражается в той трогательной заботливости и помощи, которую оказывают молодым Движениям, как Всемирный Христ. Студенческий Союз, так и Христианский Союз Молодых Людей — и в тех чувствах признательности и единения, ко-

торыми отвечают на эту помощь православный Движения. Балканский съезд, обнаруживший полную жизнеспособность и плодотворность идеи церковного сотрудничества разных стран, явился первым намечен будущей постройке. Подобные съезды решено устраивать каждый год; но они, конечно, должны быть только толчками для сильнейшего сближения, углубления и расширение коего может иметь большое значение, как для церковной, так и для общественной жизни этих стран.

Вслед за Балканским съездом в том же Костенце состоялся «IV съезд христианского студенчества народов юго-восточной Европы». К присутствующим нациям присоединились австрийцы, поляки, венгерцы и чехи. Съезд был значительно больше многотрудным (70 человек) и длился неделю. В отличие от Балканского съезда перед ним не стояло никаких специальных проблем и целей, кроме взаимного сближения, понимания и обмена опыта. Поэтому темы его работы были посвящены различным вопросам современной жизни, обсуждавшимся в свет христианства и изучении отдельных текстов Евангелия. Сообразно этому работа съезда была разбита на общие доклады и прения по ним и на частные «библейские» группы. Кроме того, имело еще три группы, посвященные вопросам жизни самих студенческих Движений. Эти последние имели по 3 собрания и обсуждали пути и способы расширения студенческой религиозной работы, углубления ее содержания и внутреннего строя студенческих кружков. Лекторами на общих собраниях были проф. С. Л. Франк, читавший о «Социальной проблеме и Христианстве», д-р Г. Г. Кульман (Национальный вопрос и Христианство) и чешский профессор I. I. Громадка («О внутренней жизни»). Евангельскими группами руководили: о. Л. Н. Липеровский (Воскресение плоти), проф. Громадка (Внутренняя жизнь) и д-р Г. Г. Кульман (Послание к Коринфянам). Вечера были посвящены как всегда информационным докладам. Конечно работа съезда не ограничилась собраниями, заседаниями и докладами. Последние были, правда, значительны и содержательны. Но важнее их может быть было то сближение молодежи, которое имело место в весьма продолжительных перерывах и в частных беседах, которые вызывались как совместно проработанным материалом, так

и общими интересами жизни и работы. Промоходила живая духовная встреча самых различных людей — и в этой встрече обнаруживалось то общее возрождение Христианских идей, которое происходит сейчас во всех странах и мало по малу захватывает учащуюся молодежь всех народов. В этом отношении Студенческое Христианское Движение может быть названо и знамением времени. Ибо совершенно самостоятельно и независимо друг от друга повсюду вырастают аналогичные организации, создавая общность своего дела и то единство цели, которое связывает их, несмотря на все их различие. В последнем вопросе Костенский съезд дал может быть нечто новое. Ибо до сих пор «интерконфессиональный характер» работы Движения понимался без той мысли, что все участники без различия в исповедании, должны были держаться в «обще-христианских», т. е. евангельских рамках; вследствие этого съезды носили ярко выраженный протестантский характер и активная работа на них в исповедных группах явно носила в их программу дисгармонию, являлась как бы неким «общественным скандалом». Однако, как показала жизнь — такой характер «интерконфессиональности» явился скорее вопросом факта чем идеологии. И на данном съезде православная группа не только не чувствовала себя ограниченной или стесненной, но наоборот, опасалась как бы не совершить насилия над религиозными чувствами присутствовавших протестантов. При этом вопрос шел совсем не о большинстве. Изменилась сама ткань съезда. «Интерконфессионализм» был замесен «междцерковным» характером работы. Не было ни полемик, ни споров. Каждый мог выявлять свою веру, свой образ мыслей — это разворачивание церковных истин, личных убеждений и духовных тенденций было исполнено не только глубокого интереса, но и большой поучительности. Особенно интересна была встреча представителей Бартянства\*) с православной мыслью. Однако беседы эти не имели характера диалога православных с протестантами, ибо на этом съезде присутствовали и католики (австрийцы и поляки). Правда,

количество их было незначительно, голось их звучало скромно, но силы и убежденности они вносили много. Интересно также было то взаимное понимание и близость, которые олицетворяли представители Православия и Католицизма — пред лицом протестантского мира. Глубокая различия их духовного строя и догматического мышления отступили перед чувством церковности и литургичности, которое явилось для них общей почвой, одинаковой основой веры; однако сближение это отнюдь не было внутренним компромиссом: в беседах между собой они не боялись касаться и различий; но мысль о том, что их соединяет была сильнее — и ясно сознаваемая различия не переносились в область психологии и не вызвали чувства вражды. Все эти внутренние отношения естественно получили и свое внешнее религиозное выражение. Ибо православная группа не могла удовлетвориться общей молитвой и устроила в одной из комнат свою часовню, где присутствовавший на съезде румынский священник каждое утро и вечер совершал молитву, на которую однако приходили не только православные, но и католики и протестанты. Эта молитва в течение недели привлекала все больше и больше посетителей, и в конце съезда маленькая комната часовни уже не могла вместить всех, желающих молиться вместе с православными. Большинство молодежи ушло со съезда с чувством глубокого удовлетворения. Живое общение с другими человеком всегда действует на душу плодотворно; но здесь — это чувствовалось особенно сильно: Западная молодежь все более внимательно относится и ближе понимает красоту православия; православные же студенты — при встрече с европейцами научаются понимать, лучше понимать, какой драгоценностью они обладают в своей родной вере... Можно сказать, что в этом смысле первый Балканский съезд получил свое осуществление на втором — общем; то единство православных Движений, которое составляло предмет обсуждения и надежды первых трех дней — в течение последующей недели было ощущаемо как факт, как реальность — и что важнее всего — это единство исходило из глубины положительных проявлений веры, а не из полемических мотивов «единства фронта»...

Дрезденский съезд, продолжавшийся всего три дня и собравший около 40

\*) К. Барт — видный представитель эсхатологического течения в современном протестантизме.

русскихъ студентовъ изъ Дрездена, Берлина, Фрейберга и Ганновера — носилъ совѣтъ иной характеръ. Дрезденскій кружокъ — «кружокъ изученія русской духовной культуры» — только подходитъ къ религиознымъ проблемамъ — и при томъ въ формѣ пониманія и изученія, а не конкретнаго переживанія. Поэтому кружку чужда вся та церковно-активная сторона, которая отличаетъ русскіе сѣзды. И Дрезденскій сѣздъ былъ сообразно этому не молитвеннымъ, не литургическимъ, не говѣльнымъ — но религиозно-философскимъ. Последняя сторона была очень обильна и значительна. Въ сѣздѣ участвовали: Н. А. Бердяевъ, прочитавшій доклады апологетическаго характера на темы «Наука о религіи и христіанство» и «Вѣра и Церковь», С. Л. Франкъ, прочитавшій докладъ о взаимоотношеніи внутренней жизни христіанина и его общественной работы; В. В. Зѣньковский, съ огромной силой раскрывшій передъ молодой аудиторіей сущность духовнаго дѣланія и аскетическаго пути. Эти доклады вызвали живой обмѣнъ мыслей и большія пренія. Студенты, присутствовавшіе на сѣздѣ, принадлежали къ самымъ раз-

нообразнымъ міровоззрѣніямъ и точкамъ зрѣнія. Поэтому ожидать или добиваться единства взглядовъ было нецѣлесообразно и нелепымо; въ этомъ отношеніи задачей сѣзда было скорѣе напитать аудиторію, сообщить ей возможно яснѣе и больше свѣдѣній о сущности христіанства. Но въ результатѣ многочисленныхъ и разнообразныхъ бесѣдъ само собою создалось единство настроенія, которое было особенно сильно почувствовано въ послѣдній день, когда весь составъ сѣзда присутствовалъ на литургіи въ Дрезденской церкви и затѣмъ окончилъ свою работу за дружеской трапезой, на которой и были подведены итоги работы.

Дрезденскій сѣздъ много способствовалъ развитію студенческой работы въ Германіи и крѣпко связалъ студентовъ Дрездена съ русскимъ Движеніемъ, которое съ радостью слѣдитъ за образованіемъ новыхъ кружковъ и стремится объединять и связывать ихъ въ единое цѣлое для ихъ взаимнаго духовнаго обогащенія и совместнаго служенія роднымъ Святостямъ.

**Л. Зандеръ.**

## РЕЛИГИОЗНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАБРОСКИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.

---

Справедливо сравнивают лицо живого народа с огнезарным солнцем: оно всем видно, но его нельзя разглядеть. Однако не следует желать, чтобы непрокидаемое мимолетное облако смлгчло бы ослепительный свѣтъ этого солнца — лучше сдѣлать настойчивую попытку взглянуть защищенными глазами въ его яркую поверхность и присмотрѣться терпѣливо и къ его высотамъ и къ его низинамъ, къ его свѣтлымъ пространствамъ и къ ея пятнамъ. Душа великаго народа есть всегда мозаичная ткань, ажурная и многоцвѣтная. Никогда нельзя давать однородную окраску тому национально-психологическому явленію, которое представляеть собою цѣлый радужный спектръ. На громадной вращающейся сценѣ всемірно-историческаго театра народъ вырисовывается то одной, то другой своей индивидуальной гранью. Историческіе снимки съ этого подвижнаго оригинала должны давать тонкую и бережную свѣтотѣнь. Особенно трудно соблюсти это первостепенное общественно-психологическое требованіе, когда народъ духовно-богатый и сильный, переживаетъ, подобно народу русскому, мучительно-ношмарную ступень своего духовнаго роста. Тогда трудно наблюдателю избѣгнуть одной нравственно-оптической ошибки: все издужное и преступное прежде всего бросается въ глаза, застилаеть горизонтъ и врѣзывается въ память.

Я позволю себѣ по этому поводу одно сравненіе, чисто медицинское: бываетъ, что клиническая картина представляеть непонятному взору безпросвѣтно-удручающей, большой весь горитъ, бурно бредитъ, из-

можденное тѣло все трепещеть, какъ будто въ предсмертныхъ содроганіяхъ и тѣмъ не менѣе хороній прачъ увѣренно говоритъ, что разрушительный пдъ уже пошелъ на убыль, что свершился спасительный кризисъ и что скоро дѣло пойдетъ, медленно, но вѣрно, къ выздоровленію...

Такъ именно и случилось съ нашей родиной: страшные самоубійственныя соблазны большевизма извѣданы ею до дна; вся широта кощунственнаго дерзанія и вся глубина нравственнаго паденія стали горькимъ премеинымъ удѣломъ многихъ и многихъ ея сыновъ. Суровый закаляющій опытъ пережить русскимъ народамъ не напрасно. Ложный коммунизмъ съ его злободѣснымъ терроромъ, согладотайствующей опекой и пазойдливимъ властолюбіемъ выявилъ себя до конца въ своей неприглядной наготѣ. «Коммунизмъ», доведенный до чудовищной карикатуры, пресытилъ духъ большевизма и тѣмъ убилъ его. «Коммунизмъ» — явленіе совершенно чуждое душѣ русскаго народа, напоснос и поверхностное. Большевизмъ же — исконная глубокая черта нашей національной психологіи. Эта къ которой безудержна и прямо-анархическая безмѣрность, это разрушительная страсть, которая загорается бурными вспылками, если не исполняются, то обжигаются... Когда быллинный Илья Муромецъ въ отместку за неприглашеніе княземъ Владимиромъ на очередной пиръ стрѣляетъ изъ лука богатырскаго по церковнымъ куполамъ и крестамъ — это лютое озорство старшаго и добраго витязя выражаетъ полнотью духъ большевизмъ. Василій Буслаевъ, невѣрующій

«ни въ сокъ, ни въ чохъ, ни въ птичій гай» пророчески предвѣщаетъ цѣлкомъ нныя совѣтскія антирелигіозныя настроенія. Однако, русскіе Савлы-гонимы перѣдно становятся совершенно искренно Павлами-поборниками. Этого покаянный драматизмъ нравственнаго перелома, порою мучительно-болѣзненнаго, еще ждетъ въ Россіи своего историка, чуткаго и памятливаго.

\* \* \*

При своемъ послѣднемъ посѣщеніи Ясной Поляны Тургеневъ сказалъ Толстому такія, почти пророческія слова:

— Вотъ лѣтъ черезъ десять будемъ мы съ вами Левъ Николаевичъ, если доживемъ, сидѣть благодушествуя за чаемъ на верандѣ здѣсь или у меня въ Спасскомъ — вдругъ увидимъ, что отъ порога усадьбы направляется къ намъ порядочнаго толпа крестьянъ. Мужички подойдутъ къ намъ вплотную и на привѣтливый вопросъ барскій: «Что вамъ, братцы, угодно?» отвѣтятъ съ нѣкоторой заминкой, потоптавшись на мѣстѣ и почесавъ въ затылкахъ: «Да вотъ вышелъ стало быть отъ схода сельскаго приказъ, чтобы значить тебѣ, Иванъ Сергѣевичъ, повѣситъ, да за одно уксъ и господь всѣхъ зѣтихъ. Да ты не подумай, что мы безбожники какіе, ты спервоначалу помолись, а потомъ мы всѣхъ васъ и вздернемъ для порядку.

Таковы, дѣйствительно русскіе мужики въ его противорѣчивыхъ психологическихъ возможностяхъ, въ его добровольномъ рабствѣ передъ властными, хотя бы самозванцами. Тургеневъ — неутомимый печальникъ русскаго пахаря и знатокъ его быта, наизвѣстивъ однако опротивительно не только премена и сроки, но оказался не совсемъ дальновиднымъ и относительно очень существенныхъ сторонъ крестьянской души. Авторъ «Записокъ охотника» мудро предугадалъ безвольную пассивность русскаго мужика передъ пореволюционными хозяевами положенія, но не учелъ между прочимъ той безтревожной легкости, съ которой нашъ земледѣлецъ временно отвыкаетъ отъ вѣковыхъ религіозныхъ традицій: молиться обреченнымъ помѣщикамъ обычно вовсе не полагается. Такъ не пришлось бывшему императору и его семьѣ пережить постѣднее религіозное утѣшеніе: между провозглашеніемъ неожиданнаго приговора и самой казнью прошло лишь нѣсколько секундъ.

При разгромѣ барскихъ усадебъ и са-

мочинной расправѣ съ ихъ хозяевами въ стихійно-разрушительный періодъ русской революціи какъ будто совсѣмъ позабылись всѣ кастъственные навыки богоязенной совѣсти. Достоевскій говорить безконечно горькую правду, но несомнѣнную правду, когда рассказываетъ, что одинъ крестьянинъ совсѣмъ не бѣдный, соблазненный внезапно «серебряными часами своего пріятеля-односельчанина «какопецъ не выдержалъ: взялъ ножъ и, когда товарищъ отвернулся, подошелъ къ нему осторожно сзади, намѣтился, *вовзвелъ глаза къ небу, перекрестился и проговорилъ про себя съ горькой молитвой: Господи, прости ради Христа, нанеси своему другу смертельный ударъ въ спину...* Есть какой-то страшный пророческій символизмъ въ этой неизгладимой сценѣ! Буквально такъ поступили съ помѣщиками, и безобидными и любимыми, въ аграрное движеніе 1905 и послѣдующихъ годовъ — иногда молились вмѣстѣ съ ними и потомъ убивали. Революція 1917 года въ своемъ огненномъ ураганномъ дупленіи какъ будто наивергла и исполнила сразу тотъ алтарь Невѣдомому Богу, который признавалъ въ душѣ русскаго народа даже К. П. Побѣдоносцевъ. На первый взглядъ сразу наступила психологическая полоса безтревожнаго неспрія. Была какъ-то пылкая прелесть новизны для многихъ и въ кощунственномъ задорѣ. На патристическомъ маякѣ свѣтъ очень скоро погасъ. Въ наступившей навремя кромѣшной нравственной тьмѣ стали вспыхивать и дымить отравляющимъ чадомъ разные болотные огоньки. Огромная лавина разложившейся арміи несла съ собой въ деревни страшный ядъ богоческаго озорства и дикарскаго анархизма. Близорукій стѣснительный экономизмъ сдѣлался идоломъ дня. Грабительская тяга къ чужой землѣ, слѣпая зависть къ всѣмъ именуемымъ и злопамятная мстительность къ тѣмъ, кто былъ вчера грознымъ и сильнымъ — замѣнили на время всѣ религіозно-общественныя устои у крестьянскаго большинства.

Эта кошмарная ступень общенароднаго духовнаго роста теперь уже почти полностью преодоленна. Болѣзнь большевизма входила пудами, а выходитъ золотиками. Отрезвленіе и покаяніе медленно, но неуклонно наступаютъ. Горькое и трагическое разочарованіе въ большевизмъ, принесло съ собой нравственный опытъ, цѣлбный и закаляющій. Вмѣстѣ съ возвратомъ къ скромному земледѣльческому

труду у крестьянства стали понемногу воспринимать старые, но нестаряющие религиозно-бытовые заветы. Еще далеко до стройного и целостного выявления обобщенного и углубленного жизнепонимания, но разрушительные человеконенавистнические лозунги не привлекают уже людей зрелых и искушенных. Все чаще взрослые крестьяне заступаются за сельское духовенство против неистовых комсомольцев, все чаще отстаиваются представителями старшего поколения церковных форм крестить, свадбь и похороны, все чаще звучит решительный протест против распада семьи... Последняя сессия ВЦИК, смѣло забраковавшая законопроект правительства о половой свободѣ, безпримѣрно-краснорѣчивый показатель коренного пародно-психологического сдвига...

\* \*

Весною 1922 года я была приглашена петроградским Политпросвѣтомъ участвовать въ диспутѣ на тему «Христосъ и антихристъ». Уговорили меня обѣщаніемъ, что всѣ докладчики будутъ не-марксистскаго направленія и что возможность высказыванія религиозно-идеалистическихъ взглядовъ мнѣ обеспечивается. Обширный залъ Peter-Schule былъ переполненъ. Цензурный деспотизмъ чувствовался слабѣе, чѣмъ обыкновенно благодаря добродушно-нейтральному председателю. Публика за единичными исключеніями «безпартийная» слушала всѣхъ докладчиковъ съ большимъ умственнымъ интересомъ. Я сдѣлала въ своей рѣчи попытку критически сопоставить религиозно-философскія воззрѣнія В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого, т. е. развить ту самую тему, по поводу которой два года спустя въ Ростовѣ-на-Дону областной цензоръ товарищъ Юффе мнѣ впустилъ молвить: «Подобная лекція вамъ ни въ коемъ случаѣ разрешена быть не можетъ. Совершенно незначимъ эту благочестивую метафизику разводить. Если бы Толстой и Соловьевъ были теперь бы живы — мы бы ихъ обоихъ повѣсили». На этотъ же разъ я договорилъ безвозбранно до конца все, что хотѣлъ, при явномъ сочувствіи снисходительной публики. По окончаніи моей рѣчи мнѣ была подана въ числѣ другихъ такая вопросительная записка: «Не антихристъ-ли Ленинъ?» Возможно, конечно, что любознательность псевдомаго автора была на этотъ разъ отчасти провокационной въ силу партийнаго долга.

12 мая 1924 въ Вяткомъ городскомъ театрѣ состоялась моя публичная лекція съ диспутомъ на тему: «Христосъ жилъ или нѣтъ?» Партийный коммунистическій комитетъ Вятки мобилизовалъ для сокрушенія меня самыхъ бойкихъ рѣчныхъ и язвительныхъ сочленовъ. Эта сомкнутая фаланга испытанныхъ бойцовъ, обязана была безпоощаю разстрѣлять меня изъ словесныхъ пулеметовъ. Всѣ недостатки логическаго вооруженія и паучьей тактики должны были возмѣститься беззавѣтной храбростью. Наплывъ слушателей былъ очень великъ; и построеніе ихъ большинства оказалось сразу очень приподнятымъ. Постлѣ моего прострѣльнаго вступительнаго слова начался церемониальный маршъ присяжныхъ «антирелигиозниковъ», вѣрнѣе лихая джигитовка марксистскихъ пафздиновъ. Около двухъ часовъ они мелькали предо мною какъ на кинематографическомъ экранѣ.

\* \*

Извѣстная драматическая артистка, недавно закончившая гастрольную побѣду по Россіи, говорила мнѣ въ Берлинѣ: «Я ни въ чемъ не могу пожаловаться на совѣтскую публику — она отзывчива и чутка, несмотря на то что я выступала почти исключительно въ старомъ репертуарѣ. Приходилось только мнѣ мириться съ тѣмъ, что въ сценахъ молитвъ непременно послышится смѣхъ одного или нѣсколькихъ комсомольцевъ. Я въ этомъ привыкла и не ставила такіе единичные диссонансы въ вину всей публикѣ».

Добавлю отъ себя, что за семь лѣтъ мнѣ при побѣдахъ по совѣтской Россіи случилось довольно много посѣщать театры, приглядываясь и прислушиваясь при этомъ къ публикѣ — этому чувствительнѣйшему барометру для всего общественно-психологическаго уклада страны. Мнѣ не случилось ни разу видѣть на лицахъ зрителей насмѣшливыя улыбки тогда, когда воспроизводились отдѣльные моменты религиознаго подъема или когда изображалось цѣлое богослужбное дѣйствіе — наоборотъ въ театральномъ залѣ мнѣ чудилось тогда наступленіе какой-то торжественной и словно смущенной тишины. Съ напряженнымъ вниманіемъ слушала русская публика пореволюціонныхъ годовъ заключительныя сцены «Власти тьмы» «Грозы», «Царевича Алексѣя» и другихъ излюбленныхъ пьесъ. Картина покаяннаго экстаза, столь родственная и понят-

ная дониндѣ русской душѣ, имѣеть и въ совѣтской Россіи все тотъ же наглядный и захватывающій успѣхъ. Большевики позаботились о значительномъ сокращеніи въ театральномъ обиходѣ морально-здорового матеріала, насыщеннаго религиознымъ идеализмомъ, тѣмъ не менѣе трагическая красота молитвеннаго воодушевленія не чужда порою и пьесамъ новѣйшаго происхожденія. Особенно характерна въ этомъ смыслѣ большаѣ обстояночная драма «Царь всея Руси», рисующая эпоху Іоанна Грознаго. Я видѣлъ это, далеко не бездарное произведеніе въ Архангельскѣ осенью 1924 года и черезъ три мѣсяца въ зарубежномъ Ревелѣ. Какъ исполнители такъ и публика гораздо болѣе понравились мнѣ въ Архангельскѣ, чѣмъ въ русскомъ театрѣ эстонской столицы. Религиозно-психологическіе моменты на совѣтской сценѣ были выплнены болѣе ярко, болѣе тепло и болѣе художественно, чѣмъ на сценѣ заграничной. Когда умирала царица Анастасія Романовна въ Архангельскѣ на сцену выходили монахи и превосходно пѣли «со свѣтлымупокой» по Турчанинову. Этотъ наивный анахронизмъ ни у кого не вызвалъ насмѣшливыхъ улыбокъ и расхолаживающихъ замѣчаній — всѣ зрители (а смотрѣлъ я эту пьесу въ Архангельскѣ шесть разъ) сидѣли благоговѣнно — тихо и многие при томъ со слезами на глазахъ... Въ Ревелѣ какъ эта психичаво-трагическая картина, такъ и нѣкоторые другіе были режиссерами выпущены, чтобы не волновать крайнихъ монархистовъ — церковниковъ...

\* \* \*

На оомной недѣлѣ 1921 года въ обширномъ залѣ при 1-ой государственной типографіи въ Петербургѣ былъ назначенъ Политпросвѣтомъ очередной докладъ на антирелигіозную тему. Обильная публика, по преимуществу фабричная, держалась выжидательно-спокойно. Референтъ, молодой человекъ во францѣ защитнаго цвѣта, нѣсколько злоупотребляющій иностранными словами, быстро и увѣренно произвѣсь вступительную рѣчь, какъ хорошо нагѣтую грамофонную пластинку. Всѣ религіи были всегда обманомъ жрецовъ и правителей, порожденіемъ экономическаго рабства. Наступающая въ недалекомъ будущемъ всемірная пролетарская революція окончательно уничтожить этотъ опіумъ для народа, Христосъ некогда не существовалъ и пытался теперь

воскресить его наивную легенду — совершенно бесполезно. Тѣмъ, чѣмъ хотѣли сдѣлать для народовъ фантастическаго Христа, тѣмъ скоро станеть для нихъ реальный Ленинъ. Предсѣдатель счелъ цѣлесообразнымъ «подытожить» докладъ «какъ выраженный слѣшкомъ культурно» и пересказать его тѣмъ «упрощеннымъ» языкомъ, которымъ въ свое время восноветеринарные фельдшера объясняли солдатамъ ковку лошадей.

— Такъ что вы всѣ видите, товарищи, что замѣсто Пасхи поповской все человечество станеть въ скорости праздновать пасху безбожную, пасху революціонную. Это экстренно свершится силами пролетариата!

Раздались единичные аплодисменты. Предсѣдатель повидимому склоненъ былъ усматривать симптомъ благопріятный въ томъ, что народъ безмолвствуетъ. Долженъ сознаться, что и для меня, довольно опытнаго наблюдателя, настроеніе собравшихся не было пенымъ. На лицахъ нѣкихъ рабочихъ змѣлилась кака-то лукаво-уклончивая гримаса. Другіе были сосредоточено грустны.

— Предлагаеся, товарищи, всѣмъ желающимъ брать слово для дискуссіи насчетъ антирелигіозности, а, кто значить еще върующій, можетъ заявить свое наравленіе.

— Мнѣ разрѣшите выступить? — спрашивать изъ послѣдняго ряда старичокъ-священникъ съ блѣднымъ нехудымъ лицомъ. Въ публикѣ движеніе — большинство оборачивается назадъ и оживленно переговаривается. Волна троякаго любопытства пробѣгаетъ по залѣ.

— Конечно, гражданинъ — пожалуйста те на астраду — милостиво отвѣчайте предсѣдатель. Только прошу васъ не отвлекаться отъ темы и говорить вообще не болѣе десяти минутъ.

— Мнѣ достаточно и двухъ минутъ

— Такъ сдѣлайте одолженіе — любезно улыбается президентъ по назначенію. Священникъ поднимается неторопливо на наездру, дѣлаетъ поклонъ собранію и пронзительно-спокойно-увѣренно:

— Христосъ воскрес!

— Воистину воскрес! громовымъ аккордомъ отвѣчаетъ ему немедленно явно-подавляющее большинство аудиториі. Батюшка поворачивается послѣдовательно направо и налѣво, повторяя свое пасхальное привѣтствіе, и публика, не мешае дружно, ему отклоняется тѣмъ же хорovýmъ подтвержденіемъ.



— Я все сказала — заявляет председатель скромный оппонент и к великому смущению rasterяяна президиума, возвращается на свое мѣсто.

Минутная пауза. Аудитория вдруг разражается бурными рукоплесканиями. Оживленіе умственной игры начинается у многих свѣтитесь въ глазахъ. Атмосфера быстро насыщается грозовымъ электричествомъ. Председатель, чтобы парализовать убійственное для партійныхъ цѣлей впечатлѣніе, спѣшитъ выпустить самага надежнаго пропагандиста.

Этотъ неограниченный алмазъ онаявается болѣе твердымъ, чѣмъ острымъ, когда идетъ рѣшительно напроломъ.

— Товарищи! Вполнѣ даже это натурально, что промежъ васъ находятся многіе такіе несознательные элементы, которые отрубая зазубренныя отвѣты, какъ былые царскіе солдаты свое холопское «такъ точно!» Дурманъ религіозный въ томъ и заключается, что человекъ съ давняго перспугу держитъ руки по швамъ, и повторяетъ только то, что въ него вдобили. Пролетарская же революція раскрѣпощаетъ, такъ сказать, человѣческіе мозги досконально...

— Знаемъ какъ вы могли раскрѣпощаете, какъ вы ихъ пулями у стѣнокъ изъ головы вышибаете — несуете изъ разныхъ мѣстъ аудитории дерзновенные возгласы. они вспыхиваютъ и гаснутъ, какъ вѣщія зарницы. Хочется думать, что эти разрозненные искорки когда-нибудь сольются въ одно очистительное пламя. Хочется вѣрить, что Россія незабвенная и великодушная, тогда «вся проститъ воскресеніемъ»...

\* \* \*

Моя ученица по вышнимъ женскимъ курсамъ, служившая воспитательницей въ одномъ изъ дѣтдомовъ, рассказывала чрезвычайно характерныя подробности переѣзда ихъ заведенія на новоселье... Реквизированный барскій особнякъ сохранялъ немало предметовъ до-революціоннаго религіознаго быта. Обширные хоромы были украшены, если не подлинниками, то хорошими копіями съ различныхъ шедевровъ христіанскаго искусства. Было приказано въ первый же день произвести во всемъ помѣщеніи коренную антирелигіозную дезинфекцію при участіи всѣхъ воспитанниковъ. Человекъ въ кожанной курткѣ собственноручно распылялъ какимъ-то особымъ молотомъ дра-

гоценную серебряную лампаду тончайшей ажурной работы, выбросить изъ юкты и растопталъ пальцами въѣмку Палестины, разорвалъ въ мелкіе клочки роскошное изданіе Требника и велѣлъ пустить на обертку большія гравюры Дорэ... Старшіе дѣти угромо молчали. Малыши повторяли шепотомъ, заливаясь слезами: «Боженька не обижайся, Боженька прости»...

\* \* \*

Въ 1919 году управленіемъ «государственныхъ академическихъ театровъ» было поднято вопросъ о постановкѣ на Александринской сценѣ трагедіи Д. Айзмана «Свѣтлый богъ». Это лубочно-тенденціозная пьеса изъ арабской жизни IV вѣка совершенно недостойна такого талантливаго писателя, какъ покойный Айзманъ.

Была образована особая коммиссія, которая и обсуждала взволновано и страстно вопросъ о томъ «авать или не авать» ударную антирелигіозную пьесу, основанная мысль которой въ томъ, что легенду о воскресеніи великаго пророка, создаютъ и распространяютъ обычно галлюцинирующіе его поклонники. Старые присяжные театралы предсказывали, что пьеса, имѣющая всѣ данныя для вѣшняго сценическаго успѣха, окажется на широкіе круги неподготовленной публики вліяніе самое растлѣвающее. Сторонники новыхъ матеріалистическихъ теченій утверждали, что по революціонный зритель — не дитя малое, пужающаеся для правильной умственаго питанія въ постоянной указкѣ ворчливой нянюшки. Ошиблись и тѣ и другіе.

На первомъ же представленіи «Свѣтлый богъ» провалился такъ недвусмысленно и такъ скандально, что се пришлось немедленно снять съ репертуара. Большевикіе кланеры при всемъ своимъ продажнымъ усердіемъ ничего не смогли смягчить и заглазить. Между тѣмъ роли были распределены среди лучшихъ представителей александринской труппы.

\* \* \*

Мученическая судьба митрополита Веніамина и трехъ его достойныхъ сподвижниковъ много способствовала просвѣщенію религіознаго сознанія у русскаго народа.

Истинный священномученикъ XX вѣка митрополитъ Веніаминъ донынѣ, какъ



живой стоять передо мной. Как и у патриарха Тихона, у него не было внешней величественности и ослепительного блеска — ничего яркого и показного, ничего рассчитанного и преднамеченного — все спокойное и просто, вдумчиво и беззвучно. Митрополитъ Веніаминъ былъ замѣчательно-цѣльный и гармонически-последовательный человекъ безъ позы и фразы. Первый разъ мнѣ пришлось видѣть этого замѣчательнаго архипастыря на празднованіи столѣтняго юбилея Петербургскаго Университета 8 февраля 1919 года. Университетскій домовый храмъ тогда еще не былъ уничтоженъ, но религиозный элементъ торжества пришлось свести почти къ нулю: ни провозгласить вѣчную память императору-основателю Александру Первому, ни отслужить торжественный молебенъ, было невозможно. Однако, старые, но нестарѣющіе идеалы христіанской культуры много разъ напоминали о себѣ во все время юбилейной программы. Нѣжными и цѣломудренными ароматами подлиннаго религиознаго идеализма цѣло отъ нѣкоторыхъ грустно-праздничныхъ пріѣздовъ, обращенныхъ къ Университету, такъ, адресъ одного родственнаго учрежденія заканчивался очень смѣлыми строками: «безъ свободнаго слова нѣтъ просвѣщенія, нѣтъ научающаго творчества — недаромъ и въ Евангеліи сказано: въ началѣ было Слово.»

Печальную картину представляла собою актовый залъ, наполненный зваными и незваными поѣтителями. Унылый сѣрый фонъ голоднаго безвременья и запуганнаго безправія отражался и на тусклыхъ изможденныхъ лицахъ, на убогихъ неяркихъ костюмахъ. Горькимъ прозаическимъ диссонансомъ прозвучало уже вступительное слово ректора: «Трудно отдаться праздничному настроенію тогда, когда каждый думаетъ прежде всего о продовольствіи...» Сумрачно и неуютно было въ обширномъ актовомъ залѣ несмотря на обиліе яркихъ декорирующихъ тканей у его стѣнъ, несмотря на блистательный транспарантъ съ изображеніемъ университетскаго фасада въ 1819 году, замѣстившій царскіе портреты.

Въ первомъ ряду почетныхъ поѣтителей рельефно выдѣлялась скромно-величавая фигура митрополита Веніамина въ бѣломъ клобулкѣ. Весь его, единственный въ своемъ родѣ четкій обликъ сразу привлекалъ вниманіе и напоминалъ наглядно о мірѣ цѣнностей совершенно иныхъ, перушинныхъ и нетлѣнныхъ. Черезъ про-

ходъ отъ митрополита сдѣлать его полный антиподъ Анатолій Луначарскій. Когда большевицкій министръ просвѣщенія подъялся на кафедру для произнесенія своей, льстиво-угодливой по адресу профессуры, рѣчи — владыка Веніаминъ смотрѣлъ на него съ какимъ-то кроткимъ и незлобивымъ презрѣніемъ. Точно Христосъ людѣ онъ безмолвно «говорилъ ему: «То, что дѣлалъ, дѣлай скорѣе». Такъ стояли другъ противъ друга геній свѣта и геній тьмы, одинъ спокойный, молчаливый и беззлобный — другой тревожный, многорѣчивый и язвительный...

— Мнѣ кажется, что на лицѣ митрополита Веніамина написана наная-то мученическая обреченность — онъ уже ничему не удивляется и ни противъ чего не кипитъ ненавистью, сказалъ я моему сосѣду по креслу на эстрадѣ профессору.

— Нѣтъ, отчего же, возразилъ мнѣ профессоръ, Веніаминъ вѣренъ сознанію, что будущее принадлежитъ его Богу, а не богу Луначарскаго. Его сдержанность гораздо краснорѣчивѣе и убѣдительнѣе, чѣмъ суетливая болтовня «парнопроса». Митрополитъ съ законной гордостью сознаетъ, что на академическомъ праздникѣ онъ неизмѣримо уместнѣе, чѣмъ этотъ арлекинъ отъ марксизма...

Второй разъ мнѣ пришлось пережить свѣтлое морально-эстетическое впечатлѣніе отъ встрѣчи съ праведнымъ святителемъ Веніаминомъ въ Царскомъ Селѣ 13 сентября 1921 года. Онъ служилъ торжественную крестопоклонную всенощную въ обширномъ красивомъ соборѣ. Празднично еяли великолѣпная паникадила. Живо-творящій крестъ Христовъ былъ украшенъ розами «осенними, грустными, послѣдними розами». Митрополитъ въ царственно-роскошномъ кованномъ облаченіи медленно обходилъ иконы съ надилкомъ, издававшимъ какой-то особенный печально-мелодичный звонъ при наядомъ тихомъ взмахѣ. Посѣбно и почтительно разступалась передъ архипастыремъ толпа, въ которой было много и красноармейцевъ и людей «коммиссаровскаго вида». Провосходно, умилительно-художественно плѣлъ огромный хоръ. Я стоялъ въ послѣднемъ ряду и думалъ, что, точно по слову Гете, Богъ всегда являлся русскимъ людямъ въ ризахъ печали, что только пережитое страданіе обращало сердца ихъ къ небу. Царскосельскій соборъ въ этотъ поэтически-цѣлебный вечеръ былъ истиннымъ живительнымъ оазисомъ среди рус-

ской нравственной пустыни одичанія, отупѣнія и оскудѣнія...

15 сентября утромъ митрополитъ въ сопровожденіи духовенства пришелъ пѣшкомъ къ утреннему поѣзду на Петербургъ. Вокзалъ былъ совершенно переполненъ. Мѣста въ убогихъ вагонахъ третьяго класса брались съ боя. Блѣдное утомленное лицо владыки Веніамина было безропотно-спокойно. Подошелъ поѣздъ, уже въ Павловскѣ достигшій предѣльной перекагрузки. Бурливая толпа разступилась, какъ Черноморе, и пропустила митрополита съ его спутниками къ вагону. Я такъ засмотрѣлся на эту безпримѣрную сцену, что самъ въ поѣздъ совсѣмъ не попалъ.

Послѣдній разъ мнѣ посчастливилось взглянуть на обаятельнаго архипастыря уже незадолго до его ареста, когда онъ служилъ на Радоницѣ обѣдинъ въ соборной Церкви Смоленскаго кладбища. Никогда не забуду той плѣнительной ласковой улыбки, съ которой митрополитъ взглянулъ на пестрый цвѣтннхъ жизнерадостной дѣтвора, тѣнившейся на лѣвомъ клиросѣ. Малыши своимъ робкимъ шептаніемъ не помѣшали взрослымъ слушать безыскусную, но глубокую проповѣдь владыки. Говорилъ онъ, задумчиво и просто, о томъ, что людямъ вѣрующимъ необходимо поддерживать и совершенствовать въ душѣ неразрывную связь религіозно-нравственную съ дорогими умершими, а не только ухаживать за ихъ могилками, что эта благодатная связь является наилучшимъ залогомъ для насъ того, что священное прошлое не умретъ, не померкнетъ и не утратитъ своей живоносной возрождающей силы.

Особенно отрадно вспомнить этотъ заветъ святителя теперь, когда терновый путь пройденъ имъ безтрепетно до конца. Могила священномученика Веніамина намъ не найти и ей не поклониться — тѣмъ важнѣе сохранить навсегда въ памяти отчетливымъ и не тускнѣющимъ его истинно-христіанскій духовный обликъ. Онъ безконечно нуженъ намъ для нашего покаянія и очищенія.

\* \*

Только что получилъ драгоценное письмо съ оказіей отъ стараго друга въ Петербургъ. Этотъ, далеко неувлекательный и зорко-наблюдательный человѣкъ еще недавно былъ настроенъ довольно песимистически и повторялъ уныло, что «пока солнце взойдетъ — роса глаза выѣстъ». Теперь онъ пишетъ мнѣ въ страстной понедѣльникъ 13/20 апрѣля: «Только 12 лѣтъ тому назадъ встрѣчалъ я Пасху въ такомъ свѣтломъ жизнерадостномъ настроеніи, какъ нынѣшнюю. Вы знаете мою трезвую осторожность и мое предубѣжденіе противъ всякихъ быстрыхъ и утопическихъ предсказаній. И вотъ теперь я первый вамъ убѣжденно скажу, что на безбожномъ фронтѣ наши властители бьются поспѣшко и испуганно отбой. Переговоры о совѣтизаціи церкви окончились жесточайшимъ крахомъ. Живоцерковники провалились вездѣ такъ позорно и такъ безнадежно, что внушаютъ мнѣ даже нѣкоторую безразличную жалость — зло-радію хохотать надъ ними мнѣ болѣе не хочется. Здоровое и искреннее религіозное чувство повсѣмѣстно растетъ и крѣпнетъ. Вѣрующіе не только забойкотировали на смерть всѣхъ обновленцевъ, но очень хорошо и крѣпко объединились сами. Большевики не закрываютъ глазъ на эту смертельную для себя опасность и падаютъ въ тош такого отчаянія, какого у нихъ до сихъ поръ никогда не было... Вы, можете быть, знаете изъ Парижа, что это пятый актъ революціонной драмы, который, какъ у Ибсена, можетъ еще самъ растянуться на цѣлыхъ пять актовъ, а я вамъ отвѣчу отсюда, что это — по меньшей мѣрѣ предпоследній картина пятаго акта... Великъ Богъ земли русской и превозмогаетъ. Наконецъ-то мы становимся достойны Его милости...»

**Валентинъ Сперанскій**

Парижъ  
7 мая 1926 года.

## НА ПРАВАХЪ РАЗГОВОРА.

Объ апокалиптичности писать трудно. И не потому только, что Откровение Иоанна Богослова хранится Церковью за семью печатями, что оно было и есть лишь объект частнаго религіознаго любопытства. Писать о концѣ человѣчества трудно, потому что познать Конецъ можно только въ концѣ земнаго познания Бога. Не случайно, книга Откровения — омега святыхъ книгъ, альфа которыхъ — Бытіе. Апокалипсисъ — послѣднее откровение послѣдняго человѣческаго бытія; и, какъ предѣловъ жизни нельзя осознать, не осознавши самой жизни, такъ послѣднее откровение непостижимо безъ постиженія всѣхъ святыхъ откровеній.

А кто можетъ быть увѣренъ, что позналъ всѣ откровенія?... Послѣдняя книга Иоанна Богослова — камень смиренія, — непознаваемый, хотя и земной камень, на которомъ смирилось и смиряется святое богословіе. Не случайно, люди голковавшие Апокалипсисъ въ громадномъ большинствѣ своемъ, были сретиками. Средневѣковые ли «аркольдисты», россійскіе ли мѣщане-начетники, — все это люди вполнѣ кустарнаго подхода, явно безпомощное умствование предъ непознаваемымъ. Дѣйственное раскрытіе Апокалипсиса совершалось до сихъ поръ руками истинными, т. е. не церковными. И потому писать объ Апокалипсисѣ нельзя. О немъ можно только говорить. А, если и писать, то — «на правахъ разговора». Символъ послѣднее право, и только экзотъ него, можно разсматривать въ новѣйшія апокалиптичeskія чувствованія, — вообще весь ввѣдъ Апокалипсиса въ современную философско-беллетристическую литературу.

Какъ то чувствуется, сейчасъ, что

наиболѣе извѣстный въ нашей русской литературѣ разговоръ объ Апокалипсисѣ Владиміра Соловьева, есть къ которому увлеченіе наименьшимъ сопротивленіемъ парадоксальности. Владиміръ Соловьевъ отобразилъ очень остро свою эпоху, эпоху переоцѣнки Культуры и Человѣчества («Культуры» и «Человѣчества»). Рационально отталкиваясь отъ антихристовой нультурности, Соловьевъ, несомнѣнно, эстетически подтверждалъ ее, любилъ ея историческую реальностью. Только дватри десятилѣтія отдѣляютъ насъ отъ послѣдняго Соловьева. Но какъ перемѣнилось время, какъ легче теперь говорить объ Апокалиптичности, легче разговаривать о «Трехъ разговорахъ».

Думается, что оставаясь въ Церкви, и тѣмъ самымъ уже какъ-то строя ее — нельзя переоцѣнивать гуманности антихриста. Можно ее утверждать, но нельзя персонифицировать. Ни гуманности антихриста, ни ума его, ни учекости. Соловьевское рѣшеніе первой проблемы апокалипсиса: о ликѣ антихриста, объ узнаніи его, — перестаетъ, какъ-то, удовлетворять.

Ложная культура, со своей гуманностью и прогрессомъ, тѣмъ ложна, что всѣ положительныя категоріи этой культуры, *религіозно ничего не значатъ*. Оки — религіозная фикція. Человѣкъ, заблѣвшій лже-культурой, либо умереть, либо, въ любую апокалиптическую минуту, несомнѣнно, сброситъ съ себя всю шелуху человѣчности, обнаживъ ликъ звѣря. Для Соловьева не-церковная культура обладала какой-то убѣдительною, какою-то отраженіемъ убѣдительности. Для насъ, она не обладаетъ ничѣмъ. Духовные крошки, падающіе съ христіанскаго

стола, оеящаютъ, въ какой-то мѣрѣ, всѣхъ людей, ѡбѣдающихъ ихъ, но это оеященіе Таинствомъ не имѣетъ магической значимости, а значитъ является для гуман-ныхъ анти-христіанъ лишь вящимъ осуж-деніемъ. Паразитарно-христіанское состоя-ніе «лаической» Культуры, для насъ, не поводъ къ ея конечному спасенію, а нао-оборотъ, большой поводъ къ ея осужденію... Иначе яридется соблазняться «хорошими» людьми не исповѣдующими Бога, при-шедшаго во плоти.

Внутренняя ложь гуманнхъ нехри-стіанъ въ томъ, что въ нихъ нѣтъ, реаль-но нѣтъ любви къ человѣку, *какъ къ чело-вѣку*. Ихъ любви и состраданіе не идутъ дальше членскаго духовнаго билета «Об-щества ѡкровищенства домашнимъ жи-вотнымъ». Эти люди находятся въ апокалиптическомъ духовномъ тупикѣ, за тонкой стѣнкой котораго, невидимо для нихъ, открывается Царство Звѣря. Звѣрь покровительствуетъ покровителямъ до-машнихъ животныхъ. Покровительство звѣря есть, въ данномъ случаѣ, покровительство Культурѣ, потому что гуман-ный нехристіанинъ видитъ въ культурѣ домашнихъ животныхъ точный прообразъ человеческой культурности (Авторъ этихъ строкъ слышалъ это апокалиптическое сравненіе отъ одного средняго — «лосон-тсвенскаго» — европейца).

Мірская Культура, сдѣлавшая изъ средствъ борьбы съ грѣхомъ цѣль грѣ-ховнаго самовознощенія, утерявшая этимъ связь съ Богомъ, замѣнила заповѣди — предразсудками. Неудобный для одного грѣха другой грѣхъ, люди стали убивать третьимъ грѣхомъ. И въ апокалиптическомъ полѣ смѣшенія всѣхъ нравственныхъ богочеловѣческихъ понятій вырастаютъ махровые цвѣты богомерзкихъ автопомій «чести», «достоинства», «солидарности», «уваженія» — и ярочихъ наивныхъ пред-разсудковъ, оторвавшихся отъ Бога че-ловѣчества.

«Бестіализмъ», мѣткое понятіе Н. А. Бердяева, должнствующее характерн-зовать истинное устремленіе 99% нашихъ современныхъ проповѣдниковъ «христіан-скаго меча», — есть несомнѣнная поправ-ка къ соловьевскому культурному ала-калиясису. Можетъ быть Н. А. Бердяевъ воспротивился тѣмъ выводамъ, которые мы сдѣлаемъ изъ часто тесеръ имъ употре-бляемаго слова: «бестіализмъ», но для насъ оно — симптомъ. Симптомъ того, что бестіальность начинаетъ проникать въ Культуру, *въ видѣ ея полноправной ка-*

*тегоріи*. Если полностью этого никогда не случится, то только потому, что культу-ра, въ своихъ догматическихъ провозгла-шеніяхъ условностей, опять струситъ, и ояетъ солжеть, чтобы еуществовать.

Но все же — нельзя не сказать это съ крупнымъ удовлетвореніемъ — міро-вая война («первая изъ»), и мировая ре-волюція (пустъ яока потенціальная) вы-двинули многое такое, о чемъ трудно бы-ло говорить въ девяностыхъ годахъ про-шлаго столѣтія.

Начиная со шпенглеровской исторіо-софіи, по существу безсодержательной, по интересной кой-кими подробностями пророчествъ, въ исторической наукѣ, повидимому, будутъ мириться со многими вещами... Американская прогматиче-ская философія со своей стороны открыва-етъ культурѣ горизонты несомнѣнно чреватые неожиданными послѣдствіями... Математическія выкладки Эйнштейна, ко-нечно, не останутся достояніемъ одной физики. Набухающая въ отдаленіи новая человеческая лже-культура будетъ гру-бѣе и безцеремоннѣе нынѣшней. Уже въ нашей русской культурѣ пореволюціон-ныхъ лѣтъ бестіализмъ, сдѣлавшись объек-томъ «точной науки», пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе ячетное культурное граж-данство. Мы знаемъ, какъ относится Н. А. Бердяевъ къ бестіализму; но уже тотъ фактъ, что къ бестіализму какъ-то начи-наютъ относиться, этотъ фактъ самъ по себѣ значителенъ. Многіе скажутъ: не-гативно-значителенъ; мы скажемъ: позитивно-значителенъ.

Звѣрю въ какой-то степени приску-щло все лгать. Онъ вздумалъ пріоткрыть явяду. Не истину — которой у него нѣтъ — а правду. И что же: люди, міръ — не *повѣрили звѣриной правдѣ*. Звѣрь лжеть, — люди еякоимы, вѣрятъ. Звѣрь выло-житъ правду, люди недоумѣваютъ и — не вѣрятъ.

Не въ томъ ли апокалиптичность, что Звѣрю ѡнравится двойное невѣріе людей, и онъ распоясается безъ опасенія, что люди повѣрятъ его правдѣ.

Соловьевъ думалъ, что ложь будетъ безконечно въ бытіи міра идти лишь со стороны Звѣря (говорю о лжи «педаго-гической»), гдѣ культурные люди все время будутъ нравственно высоки и чутки, что заблуждались будутъ главнымъ образомъ, — не по своей винѣ. Не является ли пред-лагаемая здѣсь возможность полнаго са-мообмана людей — большимъ утвержден-іемъ богословской *свободы челоѣка*? Дѣя-

воля жечь и обманщик. А люди? Раз-  
въ Адамъ — жертва?... Развъ это, цар-  
ствующее въ мірѣ не есть прямое доказа-  
тельство цѣнности человѣка, какъ сво-  
бодной, богоподобной твари?... У Соло-  
вьева не доцѣнено личное участіе чело-  
вѣка въ обманѣ историческаго Апокалип-  
сиса. И поэтому его, несомнѣнно либе-  
ральный, схема конца міра можетъ —  
и даже очень — быть, въ реальности, по-  
колебленной.

Не скрыть ли, въ возможности, со  
стороны свѣдѣющихъ людей — не вѣрять  
реально-безобразному лицу Звѣря — вѣ-  
рой, окончательный обманъ побѣдившаго  
міръ зла.

Бестыльный исходъ земли намъ ка-  
жется, сейчасъ, болѣе достоверно-апо-  
калиптическимъ. Можетъ быть это — оный  
«духъ времени»?... Не знаемъ.

Мы приведемъ сейчасъ два докумен-  
та въ защиту своихъ утверждений.

#### Документъ первый:

«Владиміръ Ленинъ. Статья Максима  
Горькаго, въ I книгѣ «Русскаго Современ-  
ника» (цитаты изъ статьи).

«Жизнь устроена такъ дьявольски-ис-  
кусно, что, не умѣя ненавидѣть, — невоз-  
можно искренно любить. Уже только од-  
на эта въ корнѣ искажающая человѣка  
необходимость раздвоенія души, неизбе-  
жность любви съзовъ ненависти, осуж-  
даетъ жизнь на разрушеніе».

«Въ Россіи, странѣ, гдѣ необходи-  
мость страданія проповѣдуется какъ уни-  
версальное средство «спасенія души», я  
не встрѣчалъ, не знаю человѣка, который  
съ такою глубиной и силой, какъ Ленинъ,  
чувствовалъ бы ненависть, отвращеніе и  
презрѣніе къ несчастью, горю, страданью  
людей».

«Азартъ былъ свойственъ его натурѣ,  
но онъ не являлся корыстнымъ азартомъ  
игрока, онъ отличалъ въ Ленинѣ ту не-  
исключительную бодрость духа, которая  
свойственна только человѣку непоколе-  
бимо вѣрующему въ свое призваніе, чело-  
вѣку, который всесторонне и глубоко  
ощущаетъ свою связь съ міромъ и до  
конца покаять свою роль въ хаосѣ міра  
— роль врага хаоса».

«Я спросилъ: кажется мнѣ это, или онъ  
дѣйствительно жалѣетъ людей. — Умныхъ  
жалѣю. Умниковъ мало у насъ. Мы на-  
родъ во яремѣ преимуществу талантливый, но  
лѣниваго ума. Русскій умникъ почти всег-

да еврей или человѣкъ съ примѣсью св  
рейской крови».

«Великое дѣтя окаяннаго міра сего.  
прекрасный человѣкъ, которому нужно  
было принести себя въ жертву враждѣ  
и ненависти, ради осуществленія дѣла  
любви и красоты» (О Ленинѣ).

«И не было человѣка, который такъ,  
какъ этотъ, дѣйствительно заслужилъ въ  
мірѣ вѣчную память».

Въ концѣ концовъ побѣждаетъ все та-  
ки честное и правдивое, созданное чело-  
вѣкомъ, побѣждаетъ то, безъ чего нѣтъ  
человѣка».

#### Документъ второй:

«Записки писателя». М. Арцыбашевъ.  
Газета «За Свободу» отъ 31 мая 1925 г.  
Отрывокъ № 9 (Продолженіе о Савинко-  
вѣ).

«Въ томъ, что Савинковъ былъ простымъ  
предателемъ и прежде сомнѣвались мно-  
гіе — усумнились почти всѣ... Последни-  
ми камнями, которыми кто-то лжѣтается  
забросать его трупъ, остаются обвиненія  
въ автюризмѣ и пенемѣрномъ честолю-  
біи. Нѣкто, имени кого упоминать здѣсь  
не хочу, договорился до того, что будто  
бы шумъ вокругъ Савинкова сдѣлалъ  
такой потребности, что даже для него  
дѣлая свое «сальто-мортале» съ этажа  
этажа, онъ воображалъ себя передъ поч-  
тенѣйшей апплодирующей публикой!»

Вотъ она — та мѣщанская обыватель-  
ская пошлость, для которой все героичес-  
кое и трагическое есть только поза, а че-  
столюбіе — смертный грѣхъ! Авантюристъ!  
Честолюбецъ! Съ мѣщанскимъ подходомъ  
къ жизни, невозможны Наполеоны, ибо  
Наполеонъ — не авантюристъ и не често-  
любъ — абсурдъ.

Мѣщанину ненавистны трагическіе же-  
сты и героическіе тоги, ибо мѣщанинъ  
некавидитъ все выходящее изъ рамокъ  
приличія и шаблона. Всѣ должны быть  
въ модѣ одѣты и держать себя скромно,  
не обращая на себя вниманія. Мѣщанинъ  
не понимаетъ, что рядиться въ тогу и ста-  
новиться въ позу заставляетъ героя онъ  
же самъ — мѣщанинъ, толпа, которая  
не узнаетъ и не признаетъ героя, если онъ  
будетъ похожъ на всѣхъ.

«Сѣрый леходный сюртукъ и треуголь-  
ная шляпа» пужны не Наполеону, а  
его солдатамъ. Мѣщанинъ этого не пони-  
маетъ, мѣщанинъ негодуешь, но онъ же  
первый лобызаетъ полу «сѣраго сюрту-

ка», когда этот сюртукъ становится мундиромъ императора.

А честолюбіе... гдѣ же понять мѣщанину, что честолюбіе — это тотъ могучій рычагъ, который двигаетъ всей творческой энергіей человѣчества, безъ котораго нѣтъ ни героевъ, ни вождей, ни геніевъ, ни пророковъ.

Только это вовсе не честолюбіе, которое удовлетворяется «Анной на шею» и «положеніемъ въ обществѣ».

Это то «честолюбіе», которое вкладывается Богомъ въ немногія избранныя души. Это тотъ «ракаленный уголь», который горитъ въ груди и заставляетъ идти на все — на подвигъ, жертву, на смерть, — чтобы сказать міру *свое* слово, чтобы вылить *свою* волю.

Нѣтъ и не можетъ быть среди сыновъ человѣческихъ такого пророка, поэта, вождя, героя, который не мечталъ бы о томъ, чтобы имѣть право сказать о себѣ:

Я памятникъ воздвигъ себѣ нерукотворный,  
Къ нему не зарастетъ народная тропа!

Но этотъ памятникъ — не мавзолей въ тысячу пудовъ, а крестъ на Голгофѣ...»

.... Признакъ апокалиптичности мы успели видѣть въ *неприкрытой*, и несчастной, конечно, религіозной глупости человѣка.

Кн. Д. А. Шаховской.